

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА
и Г. Г. КУЛЬМАНА

Въ семнадцати книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, П. Аршанбо (Франція), С. С. Безобразова, Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, М. Георгіевскаго, Н. Н. Глубоковского, Л. А. Зандера, В. В. Звѣнковского, отца А. Ельчакинова, П. К. Иванова, Ю. Иваска, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепичина, С. Кавертца, (Америка), Л. Козловскаго (†) (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, И. Лаговскаго, Ф. Либа (Базель), Н. О. Лосскаго, Ж. Маритена (Франція), П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Ю. Сазоновой, Е. Скобцовой, В. Сперанскаго, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кк. Г. Н. Трубецкаго, Н. Ѳ. Ѳедорова (†), Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, В. Эккерсдорфа, Г. Эренберга (Германія), диак. Г. Цебрикова, кн. Д. Шаховскаго (Гермонаха Іоанна).

——— Адресъ редакціи и конторы: ———
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 18-го номера: долл. 0,60.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (6 книгъ). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 18.

СЕНТЯБРЬ 1929

№ 18.

ОГЛАВЛЕНІЕ:

	стр.
1. Н. Ф. Федоровъ (†). — Изъ посмертныхъ рукописей	3
2. М. А. Георгіевскій. — Древне-христіанскій коммунизмъ	25
3. Дм. Ременко. — Религіозное обоснованіе чуда.	54
4. Протоіерей Налимовъ. — Тезисы докладовъ о современной покаянной дисциплинѣ	79
5. Н. Бердяевъ. — Древо жизни и древо познанія.	88
6. Г. В. Флоровскій. — Противорѣчія оригенизма.	107
7. Новыя книги: Н. Бердяевъ. — Новая книга о Я. Беме. В. Звѣнковский. — Widerbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland. N. — Св. Павелъ Флоренскій. Столпъ и утвержденіе истины. Берлинъ 1929 г.	116

Gérant: Le Viconte Notman de Villiers.

Библиотека "Руниверс"

ИЗЪ ПОСМЕРТНЫХЪ РУКОПИСЕЙ Н. Ф. ФЕДОРОВА.

Августъ и Августинъ, первый — творецъ града земного, а второй
— града Божія.

«Римъ призналъ гражданами тѣхъ, кого побѣдилъ», т. е. Римъ далъ міру гражданство, а не родство. Римъ и Церковь обратилъ въ гражданское юридическое учрежденіе. Римъ, т. е. католицизмъ, раздвоилъ христіанство. Родство или братство сыновъ, объединеніе сыновъ въ любви къ отцамъ, католицизмъ удалилъ, вынесъ изъ міра, сдѣлавъ его трансцендентнымъ, непознаваемымъ, неосуществимымъ, подобно позитивизму, отрекшемуся отъ всего лучшаго. Поэтому вопросъ о небратствѣ есть вопросъ о самомъ существованіи католицизма. Римъ императорскій возстановилъ Иліонъ въ лицѣ Константинополя, Римъ же Папскій, который не считалъ грѣхомъ возбуждать сыновъ противъ отцовъ, возсталъ противъ Константинополя.

Если Византизмъ нельзя отождествлять съ Эллинизмомъ и осуждать Византію, какъ дѣлаетъ историкъ Запада, за то, что она сохранила императорство, а не подчинилась западному узурпатору, то папство можетъ и даже должно быть отождествлено съ іудействомъ. Папа истинный преемникъ не Христа, конечно, и не апостола Петра, а Самуила, который избиралъ и низлагалъ царей.

Франки, которые въ лицѣ Карла, совершили

узурпацію, отказались отъ нея въ лицѣ Гуго Капета, когда императорство перешло къ Саксамъ. «Ни одинъ престолъ не представлялся ему выше сго собственнаго, кромѣ, пожалуй, того трона, который занимаетъ Императоръ Константинопольскій.»

Для православной церкви, неимѣющей свѣтской власти, всякое выраженіе терпимости будетъ лишь словомъ, а не дѣломъ, тогда какъ выраженіе нетерпимости будетъ свидѣтельствовать о неравнодушіи, въ чемъ обыкновенно православную церковь и обвиняютъ. Слово «Вѣротерпимость» заключаетъ въ себѣ два несовмѣстимыхъ понятія, ибо гдѣ есть вѣра, тамъ нѣтъ терпимости, а гдѣ есть терпимость тамъ нѣтъ вѣры. (Тоже приблизительно, что въ послѣднемъ абзацѣ, выражено и на 490 стр. 1-го т. «Фил. Общ. Дѣла.»)

Если бы вѣдомство, завѣдующее доходами, принимало во вниманіе и причины войнъ, если бы отказалось отъ покровительства городской промышленности, то ей нужно было рѣшить вопросъ о ввозѣ иностранныхъ товаровъ. Если бы оно прибѣгло къ запрстительному тарифу, то вызвало бы контрабанду, а уничтоживъ его, допустило бы привозъ городскихъ товаровъ, за которые расплачивались бы земледѣльческими продуктами и соблазнами собственнаго производства замѣнило бы соблазнами иностранной работы. Очевидно, что съ этой стороны вопросъ о причинахъ войнъ и устраненіе ихъ есть дѣло международное, вопросъ вселенскаго собора. Вообще вселенскій соборъ составляетъ необходимость для устраненія противорѣчій между сельскою воинскою повинностью, или защитой отъ слѣпыхъ, нечувствующихъ силъ, и городской, требующею войны между людьми. Городская воин-

ская повинность находится въ полномъ противорѣчїи съ самимъ городомъ, съ промышленностью, съ распредѣленіемъ путей сообщенія. Дѣйствительно всеобщая воинская повинность можетъ быть въ защитѣ чувствующихъ, способныхъ къ страданію существъ, отъ безчувственной силы природы. Городская военная повинность, хотя и называется всеобщею, на дѣлѣ далека отъ всеобщности, и не потому, что допускаетъ изъятія, а потому, что гражданское и духовное не только ничего общаго съ нею не имѣютъ, а даже прямо противоположны ей, и притомъ гражданское болѣе противоположно, чѣмъ духовное. Промышленность, торговля, составляя главную причину войнъ, признаютъ для своего благосостоянія необходимымъ наибольшее ограниченіе военной повинности, потому что въ ихъ усиленіи находятся и средства для веденія войнъ. Но въ средствахъ этихъ не было бы нужды, если бы не было войнъ, которыя они же, городская промышленность и торговля, и возбуждаютъ, которыя для блага городской промышленности и торговли и ведутся. Наука и искусство, находясь въ зависимости отъ промышленности и торговли, относятся большою частью враждебно къ военной повинности. Но стоило бы только военной повинности быть не уже въ теоріи, чѣмъ она на практикѣ (войска призываются на помощь во время пожаровъ, наводненій и другихъ народныхъ бѣдствій), а шире, и тогда она могла бы примириться съ религіею, наукою и искусствомъ, могла бы она примириться и съ промышленностью, если бы сія послѣдняя ограничила свои притязанія зимнимъ промысломъ въ селахъ. Тогда военная повинность примирилась бы и съ наукою и искусствомъ, также воинственными, и вмѣстѣ съ ними трудилась бы къ устраненію войнъ, такъ какъ войска наиболѣе заинтересованы въ этомъ устраненіи.

Много говорено было о войскѣ, содержимомъ на

счетъ питейнаго сбора; но если пьянство есть необходимая принадлежность промышленныхъ городовъ, если оно развивается пропорціонально съ промышленностью, то и покровительство промышленности есть покровительство кабакамъ, доходы отъ фабричной промышленности суть доходы съ источниковъ производства пьянства.

Я ужс Вамъ писалъ, что статья, въ которой говорится о школахъ-храмахъ, не будетъ напечатана, хотя редакція поступила хуже, чѣмъ я написалъ: но я и не утверждалъ, чтобы ничего не могло быть хуже того, что я предполагалъ. Въ настоящее время самое слово «Школа-храмъ», вѣроятно, стало уже цензурнымъ преступленіемъ. Учрежденіемъ въ Государственномъ Совѣтѣ *Департамента Народнаго Просвѣщенія, Промышленности и торговли* школа неразрывными узами соединена съ развитіемъ торговли и промышленности. Тому же содѣйствуетъ и работа Министерства Финансовъ, а широкой постановкѣ художественно-промышленнаго образованія, объ устройствѣ Художественно-промышленнаго Музея. И все это въ вымирающей отъ голода странѣ.

Конечно, въ то время, когда горсть набожныхъ земледѣльцевъ*) побиваетъ колосса промышленности, мы успѣшили создать учрежденіе, которое уподобить насъ наконецъ, сколь можетъ Англіи. Проектъ *Школъ-выставокъ* какъ бы созданъ для этого новаго учрежденія. Понятно, что это прямой и кратчайшій путь къ обзсиленію всякаго государства. На выставкѣ будетъ показано и усовершенствованное оружіе, которымъ кочевые и земледѣльческіе народы будутъ бить промышленные, культурные, на свою погибель изобрѣтенное ими.

*) говорится, очевидно, о Бурахъ.

Народъ, созидавшій обыденные храмы, *превозмошелъ въ самоосужденіи и раскаяніи* Ниневитянъ, превзошелъ, можно сказать, какъ новый заветъ превосходить ветхій. Не постъ только трехдневный всеобязательный налагалъ на себя русскій народъ, онъ выразилъ свое покаяніе въ однодневномъ или даже, можетъ быть, вѣрнѣе будетъ сказать — въ трехдневномъ храмостроительствѣ, равнымъ прсбыванію Христа въ адѣ и Іонны во чревѣ китовомъ. Если русскіе, строя обыденные храмы, не видѣли въ этомъ подобія Христу, то тѣмъ не менѣе, оно, это уподобленіе, было. И, если на стѣнѣ, отдѣляющей храмъ наученія, оглашенія, отъ храма искупленія или воскресенія, изобразимъ на одной сторонѣ страшный судъ и адъ, а на другой — покаяніе Ниневитянъ и воскресніе Христа въ видѣ схожденія во адъ, это и будетъ картина ада-разрушенія и рая-созиданія или предначертаніе обращеніе темной, безсознательной силы въ свѣтлую. Таковыя то храмы и должны бы быть созданы во всей Россіи къ юбилею открытія мощей преподобнаго Сергія 5-го іюля 1822 года.

А что значитъ слово: «Другого знаменія не будетъ Вамъ дано, кромѣ чуда пророка Іоны...» «Ниневитяне покаялись, а здѣ больше Іоны» (Мат. XII, 39-41, XVI, 4 Луки, XI, 29-32)...

Въ изображеніи на одной сторонѣ страшнаго суда, а на другой покаянія Ниневитянъ и воскресенія, какъ разрушенія ада, — не будетъ ли такое изображеніе явнымъ указаніемъ на условность пророчествъ о кончинѣ міра на то, что пророчество это лишь угроза, которая должна привести къ раскаянію.

*) Ассуръ былъ кедръ на Ливанѣ..... и не одно дерево въ саду Божьемъ не равнялось съ нимъ красотою своею. (Іезекииль).

Получилъ Ваше письмо съ двумя листами статьи «О храмахъ обыденныхъ.» Въ дополненіе сказаннаго въ предыдущихъ письмахъ по этому предмету, могу прибавить еще слѣдующее. Въ одномъ изъ этихъ писемъ Воскресеніе Христа названо (Іоан. II, 19) обыденнымъ сооруженіемъ имъ самимъ храма своего пречистаго тѣла, а обыденное строеніе храма, воздвигаемаго *безденежно для безкровной жертвы* (подобнаго, слѣдовательно, очищенному отъ крови и денегъ храму Іерусалимскому. Іоан. II, 16) можно и должно назвать трехдневнымъ, при чемъ только и раскрывается глубокий, всхристіанскій смыслъ этихъ обѣтныхъ храмовъ. Храмъ будеть *трехдневнымъ*, если постройка его, вызванная какими-либо бѣдствіями, страданіями (моромъ) начата въ *Пятокъ* вечеромъ и, превративъ *покой Субботы въ трудъ* (подобно Сыну Человѣческому исцѣлившему расслабленнаго и воскресившему Лазаря, въ день покоя*), оканчивалась съ освященіемъ въ полночь *Воскресенія*, или даже если освященіе переходило и за полночь для избавленія отъ смерти, то есть воскресенія. Такого значенія, такого смысла самимъ днямъ строенія строители обыденныхъ храмовъ не придавали, хотя такое значеніе и смыслъ въ нихъ заключается, то есть строеніе обыденныхъ храмовъ заключаетъ въ себѣ всю сущность христіанства: страждущій, умирающій родъ человѣческій, трудомъ совокупнымъ достигаетъ *святости, безсмертія*, исполняя волю Божественную.

Недавно Янжуль читалъ лекцію по вопросу о томъ — «На что нужны милліоны...» и при этомъ

*) А въ исцѣленіи слѣпому, осудившему тѣхъ, которые дѣло исцѣленія замѣняютъ разсужденіями о томъ, кто согрѣшилъ самъ слѣпой или его родители, разсужденія, позволительныя и въ день покоя.

указалъ на разрушающійся Румянцевскій Музей, какъ нуждающійся въ поддержкѣ милліонеровъ. Но Музей 3 Рима, принимая подачки отъ милліонеровъ, этимъ самымъ будетъ санкціонировать жажду къ милліонамъ и санктифизировать милліонеровъ. Что хорошо для отживающаго учрежденія, дурно для недозрѣвшаго. Музей, желавшій построить въ одинъ день воекресную школу-храмъ, посвященный образцу едионоушія и еоглаеія Богу собиранія веѣхъ во едино, построить трудомъ безденежнымъ, бесплатнымъ, въ коемъ макеимумъ трудового и минимумъ дарового, такой музей долженъ знать иной путь сущестованія. Музей долженъ быть произведснїемъ народа, а не милліонеровъ, какъ университетъ. Музей долженъ дать выешее освященіе *добровольности и супралегальности*. Онъ долженъ приглашать веѣхъ желающихъ хотя короткое время потрудиться бесплатно, безвозмездно; — Музей долженъ быть произведснїемъ священнымъ, храмомъ предковъ, какъ Церковь — Храмомъ — Бога отцовъ.

(Эта замѣтка можеть быть приложена къ еатьямъ о музсяхъ, объ Обыденныхъ Школъ-храмахъ, о двухъ учрежденіяхъ, отживающемъ и недозрѣвшемъ, о *трудѣ добровольномъ*)

Изъ письма отъ 24 января, 1896 года.

Доброжелатель Музея С***, предлагая построить, надо полагать, обыденную, воекресную школу-церковь при Музеѣ, имѣлъ конечно, намѣреніе возвысить его, т. е. Музей, въ *глазахъ народа*, возбудить къ нсму любовь, сдѣлать его священнымъ въ противоположность Университету, иекупая грѣхи Университета, пользующагося у народа незавидною елавою. Университетъ учрежденіе, такъ еказать, шляхетское, основаніе же Музея

(Румянцевскаго) совпадаетъ съ 1861 г., хотя народнымъ названъ онъ быть еще не можетъ, ибо Музей еще недозрѣвшее учрежденіе, какъ Университетъ — отживающее. Музей мѣсто поминаенія, а Университетъ отрицаніе прошедшаго. Созидая Воскресную школу-храмъ, Музей открываетъ святую возможность и духовнымъ и свѣтскимъ замѣнить сврейскую праздность и языческія оргіи трудомъ бесплатнымъ, то есть даетъ высшес освященіе *добровольности и супролегальности*. Приглашая къ созиданію обыденнаго храма, Музей хотѣлъ привлечь народъ, который отталкивалъ отъ себя Университетъ, желавшій просвятить его (т. е. народъ) мракомъ нсвѣрія. Для нашей интеллигенціи обыденные храмы ссть анахронизмъ, пережитокъ... но пока то, что для однихъ свѣтъ, для другихъ мракъ, до тѣхъ поръ просвѣщеніе невозможно, — просвѣщеніе невозможно, пока не послѣдуетъ примиреніе духовнаго и свѣтскаго. Въ школахъ-храмахъ примиряется духовное съ свѣтскимъ. Въ воскресной школѣ-церкви — все должно дѣлаться *добровольно и супралегально*, и такимъ образомъ эта школа-храмъ давала бы возможность и духовнымъ и свѣтскимъ лицамъ освободиться отъ ига закона юридическаго и экономическаго. т. е. потрудиться безвозмездно службою учебною или церковною. Воскресная школа-церковь имѣетъ цѣлью обратить воскресный досугъ въ *дѣло*, день воскресенія, — ставшій или еврейскою субботою (покая) или языческою оргіей «Татьяна — пьяна», — говорятъ объ университетскомъ праздникѣ), — въ трудъ объединенія всѣхъ сыновъ для дѣла отеческаго. Такой храмъ при всенаучномъ музеѣ достоенъ былъ бы сдѣлаться образцомъ для всѣхъ школъ-храмовъ и даже вызвать ихъ построеніе повсюду, также же какъ и Музей при такомъ храмѣ достоенъ стать образцомъ школъ-музеевъ также повсемѣстно.

Изъ письма въ началѣ 1898 г., которое предшествовало письму
отъ 24 февраля.

Помнится мнѣ, что на самомъ первомъ мѣстѣ рукописи «О Храмахъ обыденныхъ», тотчасъ послѣ вопросовъ Бѣлокурова и Слуцкаго сдѣлана была предварительная попытка опредѣлить различіе между строителями нашихъ малыхъ обыденныхъ храмовъ и строителями громадныхъ, многовѣковыхъ храмовъ Востока и Запада, чтобы показать племенные различія этихъ двухъ половинъ земного шара.

Храмы Запада были даже болѣе, чѣмъ многовѣковые, ибо нѣкоторые изъ нихъ не были достроены до самаго послѣдняго времени. Недостроенные же были они не столько по громадности и трудности работы, сколько по недостатку единодушія и согласія, или же по отреченію отъ стремленія въ высь къ небу, по причинѣ перехода отъ горнаго къ низменному, отъ подъема къ паденію, отъ средневѣковаго къ новому, отъ католицизма къ протестантизму, отъ храмовъ къ «сараямъ богослуженія» по мѣткому выраженію одного писателя (Герцена), отъ романтизма, къ позитивизму, американизму*). Но не временемъ лишь постройки и незначительною величиною наши церкви отличались отъ Западныхъ храмовъ. Наши малыя церкви были одушевлены пѣніемъ внутри и звономъ внѣ, который поднимался выше пиковъ готическихъ храмовъ, голосъ и звонъ которыхъ не соотвѣтствовалъ ихъ высотѣ. *Готическіе храмы — это колокольни, слабо оживленные звономъ, нѣмая, или полунѣмая, звоницы.* Колоссальные храмы Востока, несмотря на свою громадность и тщательную отдѣлку, упо-

*) На обыденныхъ «сараяхъ богослуженія» въ Америкѣ, въ особенности можно видѣть, какъ велико различіе между нашими обыденными храмами и ихъ скорыми постройками вызванными большими соборами на проповѣди прославившихся проповѣдниковъ. Объ этомъ различіи было писано Вамъ въ прошломъ году.

требляли сравнительно менѣе времени для строе-
нія не потому, что на Востокѣ не было розни, а
потому что недостатокъ внутренняго единодушія
и согласія замѣнялся внѣшнею принудительною
властью. Они не были храмами Тріединому Богу,
не были выраженіемъ единодушія и согласія, а
были храмами Бога воевъ, Іеговы и Амлаха, бога
отшельниковъ — Будды и бога рожденія, раз-
рушенія и временнаго возрожденія — Тримурти.
Быть же хотя на короткое время на одинъ день
подобіемъ Тріединого являлось великимъ пред-
знаменованіемъ для строителей обыденныхъ церк-
вей. Если не было ни на Западѣ, ни на Востокѣ
ничего подобнаго нашимъ обыденнымъ церквамъ,
то почему и не доставить тому и другому себѣ
случай испытать, хотя на мигъ святость единства,
а вкусивъ его подумать на крѣпко объ увѣковѣче-
ніи единства и устраненіи розни.

Единство есть даже и теперь, несмотря на раз-
личіе между всѣми этими храмами, а слѣдователь-
но и ихъ строителями, т. е. народами и племенами,
ибо всѣ строители — сыны умершихъ отцовъ,
Послѣдній вздохъ ихъ отцовъ, отлетѣвшій въ высь,
къ небу, указывалъ путь строителямъ готическихъ
и подобныхъ имъ храмовъ. Храмы, славшіеся
по землѣ, углублявшіеся въ землю, были храните-
лями праха отцовъ. Храмы же обыденные не уле-
тали, какъ готическіе, отъ праха отеческаго, а пѣ-
ніемъ и звономъ не отлучались отъ ихъ душъ...

Изъ письма писанного въ Воронежъ отъ 15 ноября 1895 г.

Р. S. Спросите также священника Звѣрева, при-
нималъ ли Воронежъ, — читатель святаго новой
Петровской Россіи, — какое нибудь участіе въ
юбилеѣ святаго древней Руси преподобнаго Сер-

гія... Въ вѣщемъ же снѣ иноземкѣ являются соединенными святыя представители древней и новой Руси, какъ бы предрекая то время, когда не будетъ вражды между старымъ и новымъ, между старообрядцами и православными, между Западниками и, такъ называемыми, Славянофилами, самимъ Западомъ и всею Россіею. Вспомнилъ ли кто объ этомъ снѣ въ годъ юбилея преподобнаго Сергія. — Очень сожалѣю, что не могъ сообщить лично Вамъ къ Воронежскому празднику 23 ноября о новомъ, если не чудѣ, то посмертномъ вліяніи преподобнаго Сергія и Святителя Митрофана въ чуждой, даже враждебной намъ Англіи.

Въ письмѣ митрополита Филарета къ Антонію намѣстнику Лавры говорится объ Англичанкѣ, чтительницѣ святыхъ православной церкви, которая видѣла во снѣ святыхъ Сергія и Митрофана. Это было въ то время, когда въ Англіи обнаружилось нѣкоторое стремленіе къ сближенію съ православною церковью. Англичанка сообщила о своемъ сновидѣніи одному англійскому пастору и возбудила въ немъ сильное желаніе ближе познакомиться съ русскою церковью. Объ этомъ то пасторѣ, не называя къ сожалѣнію его имени, говоритъ митрополитъ въ письмѣ своему намѣстнику.

Сонъ зтотъ, если смотрѣть на него, какъ на внушеніе свыше имѣетъ очень важное значеніе, ибо онъ убѣждаетъ насъ, что святыя древней и новой Руси одинаково указываютъ на необходимость сближенія съ Англіею, на сближеніе, конечно, въ вѣрѣ живой, т. е. не въ мысли только, но и дѣлѣ, въ домѣ святомъ, ибо сближеніе съ Англіею было бы союзомъ не противъ какого-либо народа, на примѣръ Германіи, а противъ всей земной силы, которая можетъ быть названа врагомъ лишь временнымъ, а другомъ вѣчнымъ. Союзъ зтотъ можетъ быть уже формулированъ слѣдующимъ образомъ: Союзъ для борьбы на два фронта — сѣверный

(полярный холодъ) и южный (тропическая жара); атака центра кровли міра, пустынно холоднаго Памира, какъ завершеніе обходныхъ движеній не противъ уже Ислама*), а противъ ига тропическаго зноя... Ополченіе противъ стихій, война съ ними не есть что-либо новое, на нее не обращали только вниманія, не дѣлали предметомъ изученія... Впрочемъ полковникъ Чистяковъ обѣщалъ напечатать въ военной газетѣ приглашеніе къ военной интеллигенціи заняться исторіей участія войскъ въ дѣлѣ спасенія народа отъ естественныхъ бѣдствій, иллюстрировавъ это приглашеніе изумительнымъ подвигомъ военной команды, по собственному почину прикрывшей собою пороховой погребъ въ Оренбургѣ во время страшнаго пожара и тѣмъ спасши погребъ и окрестности отъ взрыва... желательно было бы, что бы эта замѣтка г. Чистякова не только бы обратила бы на себя вниманіе и вызвала изученіе войска о мирномъ дѣйствіи войска въ прошедшемъ, но заставила бы подумать и о томъ, чѣмъ можетъ и должно быть войско въ будущемъ. Какъ только получу номеръ Инвалида съ замѣткой Чистякова поспѣшу выслать Вамъ. Спросите священника Звѣрева (но письма моего не читайте ему, особенно вторую половину) извѣстно ли ему и вообще въ Воронежѣ вышеуказанное письмо митрополита Филарета отъ 22 октября 1838 года (о преподобномъ Сергіи и святомъ Митрофанѣ. Оно напечатано въ 1877 г. въ первой части писемъ Филарета къ Антонію стр. 297).

Общежитіе, введенное пр. Сергіемъ было, какъ справедливо замѣчаетъ новѣйшій жизнеописатель преподобнаго, возстановленіемъ первоначальной

*) См. стр. 183 и слѣд. первый томъ Фил- Общ. Дѣла «Обходъ позиціи магометанъ съ тыла» и проч.

христіанской общины, у которой, по выраженію книги «Дѣяній апостольскихъ», было одно сердце и одна душа. Община же апостольскаго дѣла была устроена по завѣщанію самого Господа, просившаго у Отца Небеснаго въ молитвѣ, закончившей послѣднюю Его бесѣду на землѣ, чтобы Его ученики и послѣдователи были въ такихъ же отношеніяхъ другъ къ другу, въ какихъ онъ самъ находится съ Отцомъ. «Да будетъ едино, якоже и Мы», — эта мысль составляетъ основу догмата Пресвятой Троицы и заповѣди общежитія, бывшей первоначально закономъ для всѣхъ, а позднѣе исполненіе этой заповѣди и требовалось отъ немногихъ, составившихъ особое, такъ сказать, сословіе, званіе. Въ этомъ ограниченіи нужно видѣть не улучшение, а ухудшеніе. — Таково небесное происхожденіе общежитія или общиножитія, введеннаго въ Московскомъ государствѣ пр. Сергіемъ служившаго, можно сказать, завершеніемъ поземельной общины великороссійскаго народа, для которой это общинножитіе и могло въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ служить образцомъ. Населеніе монастырей, основанныхъ пр. Сергіемъ, его учениками и послѣдователями, выходило преимущественно изъ сельскаго общежитія и нужно признать, сельскую, поземельную великорусскую общину. Пр. Сергій началъ съ единожитія, какъ и многіе изъ его послѣдователей. «Пребывшу ему въ пустынѣ единому единствовавшу или двѣ лѣтъ...» Дѣйствительно нужно хотя *нѣкоторое время единому единствовати*, чтобы надлежащимъ образомъ оцѣнить *три* или *многоединствованіе*. Только живущіе въ міру, не испытывшіе одиночества, могутъ въ *единствованіи* видѣть желательное, идеальное существованіе. Сергій же съ братомъ, удалившись изъ міра, воздвигли храмъ Тріединому Богу, какъ бы показывая этимъ, что высшимъ состояніемъ они признаютъ не единожитіе, а житіе многихъ въ единствѣ. Сер-

гій, твердо выдержавъ искусь единожитія, чего не выдержалъ его братъ, считалъ однако единожитіе лишь временнымъ. Невзрачная мѣстность, въ которой пр. Сергій основалъ свою обитель, свидѣтельствуешь, что онъ одною жизнью хотѣлъ жить съ людьми, а не съ природою. Другъ Алексія, переписавшаго собственноручно Новый Завѣтъ, не могъ не имѣть во время своего единожитія Евангеліе, — книгу общественнаго служенія.. Для Сергія догматъ Троицы не могъ быть безжизненнымъ, какъ для нашего времени.

Обыденныя церкви и Преп. Сергій.

Обыденные храмы, какъ памятникъ единокліиіа и согласія, обыденные храмы — какъ указатели могущества, которое можетъ быть дано объединеніемъ въ общемъ дѣлѣ, и о преп. Сергіи, имѣющемъ, — въ качествѣ читателя, Св. Троицы, — какъ собразца единокліиіа и согласія, — всемірное значеніе.

Обыденный храмъ, храмъ въ одинъ день, въ одну ночь воздвигаемый, трудомъ безденежнымъ, многими, какъ единымъ человекомъ, — какъ бы яи былъ малъ такой храмъ, онъ есть чудо, которое можетъ творить только глубокое единокліиіе и полное согласіе — чудо, отвергающее и циничное убѣжденіе нашего вѣка, что вѣра безъ денегъ мертва есть, и доказывающее, что въ глубинѣ души народной и, вообще людской, въ глубинѣ, которая вскрывается лишь въ години великихъ общихъ бѣдствій, лежитъ неразрушимое единство, нераздѣленность и социальныя и революціонныя бури, даже самыя сильныя, суть лишь поверхностныя явленія. — Въ этомъ же единокліиіи, которое соединяя многихъ для одного дѣла, создало храмы въ одинъ день и заключается разгадка того, что такое

Россія, къ чему она способна, т. е. въ чемъ заключается ея самостоятельность, что ей нужно дѣлать. Въ минуты, — правда очень рѣдкія — согласнаго дѣйствія она исполняла заповѣдь Бога, которую еще не вполнѣ сознавала. — Открытіе, разрѣшеніе этой загадки, — вопроса — *чѣмъ мы должны быть*, принадлежитъ по праву преп. Сергію — строителю храма нераздѣльной, несліянной Троицѣ, какъ образца единодушія и согласія животворящаго. Этотъ храмъ былъ и будетъ обличеніемъ раздора и указаніемъ на нашу цѣль, на нашу задачу, будетъ отвѣтомъ на нашъ вопросъ. Съ обрѣтеніемъ мощей пр. Сергія возжигается свѣтильникъ предъ храмомъ нераздѣльной Троицы, какъ передъ образомъ, который должна видѣть вся русская земля, чтобы почувствовать во всей силѣ грѣхъ убоицы и розни. Возрѣніе на этотъ образъ единодушія и согласія и спасло русскую землю отъ Шемякинской убоицы въ то самое время когда появились.....

«Благодареніе Богу, христіанское усердіе не перестаетъ созидать алтари и храмы и на одной недѣлѣ не одинъ алтарь освященъ и не одинъ еще готовится къ освященію» (изъ проповѣди 18 сентября при освященіи).

Въ статьѣ Сергія, скрывшаго свою фамилію подъ тремя соединенными, но не слившимися звѣздами, какъ бы подъ символомъ Св. Троицы, слѣдовало бы первый эпиграфъ сократить и оставить только конецъ, который доказывалъ бы, что Москва первой половины XIX вѣка была не ниже, по чувству по крайней мѣрѣ, чѣмъ Москва XV, XVI вѣковъ, когда строились обыденные храмы. От-

вѣтъ на это воззваніе покажетъ, способна ли Москва XIX вѣка предпочесть сознательно обычай древнихъ вѣковъ слѣпой суевѣрной модѣ нашего отрицательнаго вѣка.

«Во время внутренняго объединенія и освобожденія отъ ига мусульманской орды» подымалъ (пр. Сергій), во 1-хъ не знамя только, но и хоругвь Св. Троицы, какъ бы говоря своимъ почитателямъ, что изъ-за почитанія его не слѣдуетъ забывать чтимаго имъ Тріединого Бога, во вторыхъ не событія только (объединеніе и освобожденіе) вызвали поклоненіе Св. Троицѣ, а само поклоненіе хотѣло быть подобіемъ нераздѣльной и неслиянной Троицы, хотя и весьма далекимъ отъ чтимаго образа. Авторъ отвергаетъ не только живоначальную, но нераздѣльную и неслиянную Троицу — какъ образецъ, и полагаетъ, что только храмъ Сергія имѣетъ нужду въ пополненіи храмомъ Троицы, который представляетъ рѣшеніе вопроса о соединеніи храма и музея. Согласно статьи Сергѣя ***, Москва имѣетъ три органа памяти по числу трехъ великихъ духовныхъ дѣятелей: но отдѣлять трехъ великихъ ея дѣятелей (двигателей) объединенія, какъ и раздѣлять самую память, значитъ дѣйствовать не согласно съ ученіемъ Пресв. Троицы. Церковь соединила память первыхъ трехъ святителей, потомъ присоединила къ лику ихъ четвертаго, а теперь слѣдуетъ присоединить пятаго къ собору четырехъ Московскихъ чудотворцевъ, которые также были чтителями Тріединого Бога, и день 5-го октября былъ бы днемъ памяти не четырехъ Московскихъ святителей, а пяти Московскихъ чудотворцевъ, служба же святителямъ могла быть замѣнена службою російскимъ чудотворцамъ (Авторъ оскорбляетъ Москву, полагая, что не пайдется достаточнаго усердія для бесплатнаго построенія храма.)

Если не должно отдѣлять музеевъ отъ храмовъ,

то не слѣдуетъ и совершенно сливать ихъ. Конечно, не тѣ немногія рукописи и старопечатныя книги, которыя находятся при Успенскомъ соборѣ и Чудовомъ монастырѣ (и которые слѣдовало бы передать въ общій Музей, соединеніе коего со всѣми другими Музеями, не исключая патріаршей ризницы и Синодальной библіотеки, составляетъ настоятельную необходимость) называетъ авторъ Музеемъ, а самые соборъ и монастырь. Но не отличая ихъ въ нынѣшнемъ состояніи отъ музеевъ, уничтожаютъ науку и подлинный Музей такъ же, какъ если бы Музей въ его отдѣльности отъ храма назвали храмомъ, то уничтожили бы вѣру и сузили знаніе и дѣло. Вопросъ о соединеніи свѣтскаго и духовнаго, знанія и вѣры, Музея и храма, въ высшей степени трудный вопросъ, но который стоитъ на очереди.

Въ §4-мъ говорится, что «для храма нужны только стѣны, а древнія иконы, священные сосуды, книги нашлись бы въ хранилищѣ Музея.» Но тутъ забывается, что къ Евангелію, лежащему на престолѣ, къ сосудамъ, стоящимъ на жертвенникѣ, прикасаться не могутъ свѣтскія руки. — Первый параграфъ съ недостаточною ясностью высказываетъ вопросъ о томъ, — способна ли Москва, освящавшая не одинъ храмъ на одной недѣлѣ во время холеры въ тридцатыхъ годахъ ХІХ столѣтія, будетъ ли способна Москва въ концѣ ХІХ столѣтія построить храмъ, имѣющій и релігіозное и научное значеніе. §2 й дѣлаетъ три капитальныя ошибки: раздѣляетъ органы памяти Москвы, отдѣляетъ и трехъ ея объединителей, лишаетъ догмагъ Троицы, не только прославлять Св. Троицу, уже Греческая церковь со времени Фотія (строителя монастыря Троицы на островѣ Халки) стала назначать нѣкоторые дни для преимущественнаго прославленія Троицы. Восемь каноновъ Св. Троицы, написанные Митрофаномъ. приверженцемъ

Троицы, и назначенные для воскресныхъ полунощницъ, а Маркомъ Гудрунтскимъ — молитва Св. Троицѣ для тѣхъ же воскресныхъ полунощницъ, были началомъ обращенія воскресныхъ дней въ особые преимущественные праздники Св. Троицы. Это не значитъ, конечно, шесть дней быть язычникомъ, а седьмой христіаниномъ, или шесть дней быть въ розни и притѣсненіи другихъ, а седьмой проводить въ бездѣліи, день седьмой, день просвѣщенія, назначенъ для осмысленія первыхъ шести, для обращенія дѣлъ *своихъ* въ одно *дѣло общее* — воскрешеніе. Обращеніе воскресныхъ дней въ праздники Св. Троицы есть вмѣстѣ и обращеніе обыденныхъ храмовъ Св. Троицы въ храмы Троицы — воскрешенія, ибо *объединеніе безъ сліянія есть* необходимое условіе воскрешенія, какъ оно же есть *основа живоначалія*. Обращеніе 365-6 дневнаго праздника въ пятьдесятъ два недѣльныхъ, въ дни общихъ собраній давало большую силу проявленію религіозности. Соединеніе празднованія Св. Троицы съ воскресніемъ было соединеніемъ догмата съ заповѣдью, вѣры съ дѣломъ, оживленіемъ вѣры и освященіемъ (морализація) дѣла. И изъ этихъ 52 праздниковъ «Троицы-Воскресенія» два воскресенія, первое и послѣднее пятидесятницы, станутъ днями уже наибольшаго, самаго высшаго проявленія религіозности, вѣрности или любви и упованія. Первое изъ этихъ воскресеній — Свѣтлое Воскресеніе — Пасха, а второе воскресеніе — Пятидесятницы, называемое Троицею, и это послѣднее есть праздникъ Троицы мессіонерской, Троицы объединенія, а первое — Троицы отеческаго дѣла, дѣла воскрешенія. Пасха, имѣя предметомъ отцовъ, есть дѣло сыновъ, въ которомъ выражается и любви Бога Отца, и благодать Господа Іисуса Христа и причастіе Св. Духа и останется она (пасха) вѣнцомъ праздниковъ. Также можетъ быть опредѣлена и

литургія — какъ дѣло сыновъ, имѣющее предметъ отцовъ и служащее выраженіемъ любви Бога Отца, благодати Сына, прими послѣднихъ. — Хотя во всѣ дни недѣли и года, часы дня и ночи прославляется Св. Троица, хотя празднованіе Троицы продолжается 365-6 дней въ году, но особаго праздника Троицы нѣтъ; а потому установленіе особыхъ дней для празднованія Св. Троицы и особыхъ службъ не есть новшество, а только продолженіе или даже завершеніе уже начатаго. — День Пресв. Троицы есть престольный праздникъ Московскаго государства, сопредстольный Пскову, а съ нимъ и всей Сѣверной Россіи. Псковичи, тѣснимые своимъ братомъ или вѣрнѣе, мачехою Новгородомъ мнимымъ поклонникомъ Премудрости Божіей, искали помощи у Св. Троицы,*) и воздвигли въ лицѣ перваго своего отдѣльнаго князя — внука Мономаха храмъ всесвѣтой Троицы**) Позднѣе Псковъ находилъ противъ Новгорода союзника въ сопредстольномъ ему Московскомъ государствѣ. Всякая мѣстность, приходъ, воздвигая обыденный храмъ Святой Троицы — *престольному, какъ сказано, празднику Московскаго государства*, воспоминаетъ о своей солидарности съ Московскимъ государствомъ, о своей службѣ, о всей своей исторіи или объ участіи, которое она, эта мѣстность, принимала въ русской черезъ нея и въ общей исторіи человѣческаго рода. Служа Москвѣ, какъ второму Кіеву, всякая мѣстность (или приходъ, нынѣ долженствующій создать при своемъ храмѣ обыденный храмъ Св. Троицы) совершала то, что не успѣла сдѣлать Кіевъ первый, т. е. устраняла усобицы и обращала степь въ поле, а затѣмъ служила Москвѣ уже какъ 3-му Риму,

*) Псковичи искали помощи у Троицы несліянной, погрѣшивъ противъ Троицы нераздѣльной, и, благодаря незаконной усобицѣ во имп Софіи и Троицы, все Балтійское поморье стало нѣмецкимъ.

**) достигнувъ политической самостоятельности, Псковъ не получивъ самостоятельности церковной, и только потерявъ первую, получилъ епископа.

замѣняя обязательную службу добровольной, какъ это требуетъ Божество родства — Отца, Сына слова и Духа — дочери. И мѣстная исторія будетъ покаяніемъ въ невѣжествѣ, въ замѣнѣ общаго частнымъ, не забывая частнаго ради общаго.

Не нарушая всеобщности, продолжая всѣ дни и часы проживоначальной, но не раздѣльной и несліянной, значенія заповѣди и образца, признавая при этомъ, что только храмъ Сергія имѣетъ нужду въ пополненіи храмомъ Троицы. § 3 *** дѣлаетъ изъ безденежнаго построенія храма идеаль (который всегда почитается неосуществимымъ), а не проектъ, § 4 *** говоритъ догматически о томъ, что должно быть вопросомъ о соединеніи духовнаго и свѣтскаго въ храмѣ Пресв. Троицы и заканчивается грѣхомъ не на словахъ, а на дѣлѣ, посылая деньги.

О праздникѣ и службѣ Троицы, что было бы завершеніемъ богослужебнаго устава. Юбилей читателя живоначальной Троицы — построеніе однодневнаго храма Троицы и установленіе особаго праздника и службы для этого храма.

По закону юбилеевъ (поминовеній) нельзя ограничиться построеніемъ однодневныхъ храмовъ Троицы при всякомъ храмѣ, какому бы этотъ храмъ святому, т. е. чителю Тріединого Бога, ни былъ посвященъ, памяти какого бы событія, какъ дѣла также Св. Троицы, ни былъ онъ воздвигнутъ, — нужно еще *установленіе особаго дня* или, лучшей дней, посвященныхъ именно Пресв. Троицѣ. Нужно *установленіе не особенной службы*, для этихъ дней, какъ коментаріевъ къ этимъ храмамъ и праздникамъ, какъ напутственныхъ молебновъ къ дѣлу отеческому. Народное почитаніе, ограничивающееся тѣми святыми или праздника-

ми коимъ посвящены ихъ мѣстные храмы, не возвышается обыкновенно до почитанія Св.Троицы, какъ великаго образца, во имя котораго всякій приходъ крестился (усыновился), помазался (принялъ Св. Духа) и долженъ *преобразиться* со всѣми другими для объединенія въ дѣлѣ воскрешенія, въ которомъ уже заключается полное подобіе Св. Троицѣ, когда вытѣсненіе сынами и дочерьми отцовъ замѣняется возстановленіемъ первыми участіи Св. Духа. Между литургіею и Пасхою земными, въ мірѣ семъ и литургіею и Пасхою *внѣ-мірными*, небесными, литургіею ангеловъ, должна быть литургія (общее дѣло) и Пасха (воскрешеніе) внѣхрамовая, но не внѣмірная, т. е. обращеніе слѣпой, смертною силой въ живую.

Къ коментарію о храмахъ обыденныхъ.

Называя «Обыденные храмы» памятниками согласія и единодушія, мы не даемъ имъ полного опредѣленія, ибо согласіемъ и единодушіемъ обозначается лишь способъ ихъ происхожденія или произведенія, но не указывается ни причины, ни цѣли ихъ строенія. Великія бѣды и скорби не рѣдки на землѣ вообще, а на русской въ особенности, тѣмъ не менѣе эти произведенія бѣдъ и скорбей встрѣчаются не часто. Храмы, какъ выраженіе религіи, суть произведенія общаго всѣмъ людямъ бѣдствія — смертности, а обыденные храмы — произведенія чрезвычайной смертности, т. е. такого времени, когда утраты учащаются и смертность чувствуется живѣе. При обыкновенной смертности сознаніе временности и ограниченности, чувство смертности притупляется, а при чрезвычайной — обостряется. Строеніемъ обыденныхъ храмовъ выражается единодушная молитва о спасеніи не живущихъ только,

но главнымъ образомъ о спасеніи умершихъ, т. е. молитва всѣхъ живыхъ о всѣхъ умершихъ. — Каждый обыденный храмъ указываетъ, что на этомъ мѣстѣ была одинъ день церковь, церковь дѣйствующая въ смыслѣ согласія.

Н. Федоровъ.

.

ДРЕВНЕ-ХРИСТИАНСКИЙ КОММУНИЗМЪ.

О «Соціализмѣ и христіанствѣ» уже очень много писали. Ихъ противоположная природа и идейное происхожденіе выяснены въ достаточной степени. Но есть въ этомъ вопросѣ одна сторона, которая продолжаетъ вызывать нѣкоторыя сомнѣнія, особенно въ средѣ интеллигентной читающей публики. Это — вопросъ о древне-христіанскомъ коммунизмѣ. Говорятъ иногда, что при зарожденіи своемъ христіанство было движеніемъ социальнымъ, а представители социалистической доктрины прямо изображаютъ христіанство, какъ попытку социальной революціи, какъ движеніе пролетарскихъ массъ къ освобожденію отъ гнета имущихъ (Каутскій и др.). Это — да мощное революціонное движеніе стремилось разрѣшить проблему благополучія земного существованія средствами социально-религіозной реформы. Но движеніе не удалось, такъ какъ имущіе вошли въ организацію, и свели попытку на-нѣтъ.

Доказывается это положеніе ссылками на порядки въ Иерусалимской общинѣ, описанныя въ Дѣяніяхъ Апостольскихъ: «Всѣ же вѣрующіе были вмѣстѣ и имѣли все общее: и продавали имѣнія и всякую собственность и раздѣляли всѣмъ, смотря по нуждѣ каждаго.» (11, 44). «У множества же увѣровавшихъ было одно сердце и одна душа,

и никто ничего изъ имѣнія своего не называлъ своимъ, но все у нихъ было общее. Не было между ними никого нуждающагося; ибо всѣ, которые владѣли землями или домами, продавая ихъ, приносили цѣну проданнаго и полагали къ ногамъ апостоловъ; и каждому давалось, въ чемъ кто имѣлъ нужду.» (IV, 32-35). Такъ, поступилъ со своей землей Іосія, прозванный Варнавою. (IV, 36-37). О томъ же свидѣтельствуется рассказъ объ Ананіи и Сапфирѣ, которыхъ покаралъ ап. Петръ, за утайку части денегъ послѣ продажи имущества. Въ свѣтѣ этихъ очевидныхъ и рѣшающихъ доказательствъ дѣлаются понятными, по мнѣнію социалистическихъ историковъ, тамъ и сямъ разбросанныя въ св. Писаніи Н. З. фразы и заявленія: «Легче верблюду пройти черезъ игольные уши, нежели богатому войти въ Царствіе Божіе» (Мт. XIX, 24); «Никто не можетъ служить двумъ господамъ». (Мт. VI, 24); «Не миръ принесъ Я, но мечъ» (Мт. X. 34); «Горе вамъ, богатые, ибо вы получили уже свое утѣшеніе!» (Лк. VI, 24); «Не работающій да не ѣстъ» (II Тим. III, 10).

Эта комбинація текстовъ не лишена убѣдительности и способна заставить искренняго человѣка задуматься и заколебаться. Правда, доказательная сила этихъ текстовъ ослабляется тѣмъ, что нельзя подобрать текстовъ, говорящихъ о существованіи такихъ же порядковъ въ другихъ христіанскихъ общинахъ апостольскаго времени. Можно найти тексты, обличавшіе богатыхъ (I Кор. XI — о безчинствѣ богатыхъ на вечерахъ), полные негодованія къ богатымъ и богатству вообще (Іак. II, 2-7), но слѣдовъ существованія коммунистическихъ порядковъ въ общинахъ, современныхъ Іерусалимской, найти нельзя. Наоборотъ, тѣ же только что цитированныя мѣста изъ посланій ап. Павла и Іакова говорятъ о наличіи въ общинахъ бѣдныхъ и богатыхъ братій. Соціальное неравенство не

только не было устранено въ частной жизни братій, но давало себя чувствовать даже во время вечереѣ любви (I Кор. XI, 20, сл: «Далѣе, вы собираетесь такъ, что это не значить вкушать вечерю Господню; ибо всякій поспѣшаетъ прежде другихъ ѣсть свою пищу, такъ что иной бываетъ голоденъ, а иной упитывается.») Извѣстно, что любимая ученица ап. Павла была Лидія продавщица багрянницы въ Филиппахъ, что самъ апостоль не отвергалъ даже такихъ сторонъ современнаго ему соціального строя, какъ рабство, и возвратилъ Филимону его бѣжавшаго раба Онисима.

Я не стану умножать цитатъ по этому вопросу — онѣ общезвѣстны. Одно можно сказать, что сколько бы мы ни читали источники, говорящіе о жизни въ христіанскихъ общинахъ греко-римскаго міра, мы не найдемъ ничего, дающаго намъ основаніе предполагать существованіе коммунистическихъ порядковъ или хотя бы тенденцій въ этихъ общинахъ. Единственнымъ свидѣтельствомъ, смущающимъ насъ, остается только приведенный выше текстъ Дѣяній Апостольскихъ.

Остается предположить, что коммунистическіе порядки сохранились лишь въ іерусалимской общинѣ, той, что приняла завѣты изъ устъ Учителя. Тогда это дѣла не мѣняетъ, ибо Его примѣръ и слова и ссть рѣшающее въ нашемъ вопросѣ. Посмотримъ же, какіе завѣты оставилъ самъ Учитель своимъ ученикамъ? Христосъ, хотя и говорилъ, что «легче верблюду пройти черезъ игольные уши...», но никогда не былъ соціальнымъ реформаторомъ. Онъ платилъ дидрахму сборщикамъ податей, охотно посѣщалъ пиры фарисеевъ и богатыхъ. Его богатые ученики (Іосифъ Аримаѳейскій и Никодимъ) совсѣмъ не думали раздавать своего имущества нищимъ. Мытарь Закхей заслужилъ Его благоволеніе лишь тѣмъ, что рѣшился вознаградить изъ своего богатства несправедливо имъ

обиженныхъ. Христосъ принималъ міръ такъ, какъ онъ есть, съ бѣдностью и богатствомъ. Ни въ поступкахъ, ни въ рѣчахъ Его нѣтъ того, что бы мы называли элементами соціальной ненависти и уравнительными тенденціями. Въ этомъ отношеніи характерна притча, которую вкладываетъ въ уста Его евангеліе отъ Луки (XVI, 1-9): «Сказалъ же и къ ученикамъ Своимъ: одинъ человекъ былъ богатъ и имѣлъ управителя, на котораго донесено было ему, что расточаетъ имѣніе его. И, призвавъ его, сказалъ ему: что это я слышу о тебѣ? дай отчетъ въ управленіи твоёмъ, ибо ты не можешь болѣе управлять. Тогда управитель сказалъ самъ въ себѣ: что мнѣ дѣлать? господинъ мой отнимаетъ у меня управленіе домою: копать не могу, просить стыжусь. Знаю, что сдѣлать, чтобы приняли меня въ дома свои, когда отставленъ буду отъ управленія домою. И, призвавъ должниковъ господина своего, каждаго порознь, сказалъ первому: сколько ты долженъ господину моему. Онъ сказалъ: сто мѣръ масла. И сказалъ ему: возьми твою расписку и садись скорѣе, напиши пятьдесятъ. Потомъ другому сказалъ: а ты сколько долженъ? Тотъ отвѣчалъ: сто мѣръ пшеницы. И сказалъ ему: возьми твою расписку и наиши: восемьдесятъ. И похвалилъ господинъ управителя несправедливаго, что догадливо поступилъ: ибо сыны вѣка сего догадливѣе сыновъ свѣта въ своемъ родѣ. — И я говорю вамъ: пріобрѣтайте себѣ друзей богатствомъ неправеднымъ, чтобы они когда обнищаете, приняли васъ въ вѣчныя обители.» Это — т. н. притча «о неправедномъ домоправителѣ». Она всегда привлекала вниманіе богослововъ; много комментаріевъ написано на нее. Для нашихъ цѣлей мы можемъ оставить въ сторонѣ ея богословское толкованіе и ограничиться раскрытіемъ ея реального содержанія. Богатство несправедливо. Неправедно не потому, что сосредото-

но въ немногихъ рукахъ. Если бѣ всѣ люди стали обладателями достаточныхъ земныхъ благъ, эти блага остались бы неправедными. Богатство заставляеть насъ прилѣпиться къ земному и отрываетъ наши помыслы отъ горняго, ибо «нельзя служить двумъ господамъ» (непосредственно за нашей притчей ст. 13). Но социалистической ненависти къ богатству въ притчѣ нѣтъ. Только изъ «мамона несправеднаго» надо сдѣлать наилучшее употребленіе — надо и его сдѣлать средствомъ достиженія Царствія Божія. Истинное назначеніе богатства — милостыня и дѣла милосердія. Здѣсь нѣтъ даже нашей интеллигентической принципиальности, — если богатство зло, то какъ же его предлагать средствомъ спасенія? Не возникаетъ даже сомнѣній въ возможности взять такой образъ. Эти образы берутся изъ окружающей жизни — изъ мѣщанской повседневной жизни людей, погрязшихъ въ заботахъ о существованіи. Бѣдная женщина ползаетъ на колѣняхъ, разыскивая жалкую драхму (Лк. XV, 8-10) — символъ всепрощенія Божія... Плутъ домоправитель пріобрѣтаетъ себѣ друзей за счетъ господина своего... «Ибо сыны вѣка сего догадливые сыновъ свѣта въ своемъ родѣ.» Эта догадливость бсрется, какъ фактъ, и служитъ конвой замысловатой и тонкой притчѣ. Духъ притчи ясенъ, настаивать же придирчиво на буквальности ея выраженій не слѣдуетъ. Нельзя забывать особенности восточнаго мышленія — его любви къ афоризму. Въ то время, какъ мы любимъ «сухощавое слово», востокъ бралъ во всякомъ явленіи одну сторону и доводилъ мысль до конца, заостряя ее въ парадоксальную форму. Вслѣдствіе чего часто получаютъ положенія, на первый взглядъ другъ другу противорѣчащія. Лишь путемъ сопоставленія можно уяснить себѣ лежащіе въ основѣ ихъ факты.

Такое точно сопоставленіе отдѣльныхъ фактовъ

изъ Дѣяній Апостольскихъ можетъ убѣдить всякаго, что смущающій насъ разсказъ II-ой и IV-ой главъ написанъ тоже въ нѣсколько усиленныхъ краскахъ. Здѣсь говорится, что все было общее у вѣрующихъ; но мать Іоанна Марка продолжаетъ жить въ собственномъ домѣ; то же знаемъ мы и о тещѣ ап. Петра. Разсказъ о наказаніи Ананіи и жсны его Сапфиры совсѣмъ не предполагаетъ обязательности продажи имущества. Наказаны они не за то, что утаили, а за то, что солгали. — «Чѣмъ ты владѣлъ, не твое ли было, и пріобрѣтенное продажею не въ твоей ли власти находилось? Для чего же ты положилъ это въ сердце твое? Ты солгалъ не людямъ, а Богу». (V, 4). Т. е. и между самыми извѣстіями Дѣяній есть нѣкоторое противорѣчіе. Стремясь выйти изъ этого противорѣчія, изслѣдователи (а имя имъ легіонъ) пытались ослабить силу чересчуръ категорическихъ утверждсній Дѣяній о коммунистическомъ устройствѣ Іерусалимской общины путемъ умаленія авторитета и и освѣдомленности автора. Указывалось, что евангелистъ Лука былъ эллинь, плохо знавшій іерусалимскія дѣла и писалъ больше по наслышкѣ, что онъ, по всей вѣроятности, рисовалъ идеальную картину не того, что было, а того, что предносилось его воображенію, проектировавшему въ героическое, хоть и недавнее, прошлое то, чего онъ тщетно искалъ вокругъ себя. Находятъ даже и литературный образецъ этой трогательной картинно-описаніе пифагорейской общины, распространенный трафарстъ тогдашняго времени. Это тенденціозное искаженіе фактовъ недавняго прошлаго объясняютъ обыкновенно особенностями личныхъ взглядовъ евангелиста Луки. Уравнительныя тенденціи именно приписываютъ ему самому, указывая на то обстоятельство, что нападки на богатыхъ сосредоточены главнымъ образомъ въ его евангеліи.

Итакъ, на основаніи самихъ же Дѣяній Апо-

стольскихъ, мы можемъ считать, что картина, нарисованная авторомъ, отражаетъ скорѣе его представленія объ идеальной жизни въ духѣ христіанскомъ, чѣмъ дѣйствительные факты. Мелкія житейскія подробности, разсѣяныя тамъ и сямъ въ Дѣяніяхъ, убѣждаютъ насъ въ этомъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ у насъ нѣтъ никакого права отрицать эту картину цѣликомъ. Мы не смѣемъ заподозрить автора въ совершенно произвольныхъ измышленіяхъ. «Возлюбленный врачъ» (Кол. IV, 14) Лука былъ спутникомъ ап. Павла, слишкомъ хорошо знавшаго іерусалимскія дѣла для того, чтобы его сотрудникъ оказался въ нихъ не освѣдомленнымъ. Лука постоянно встрѣчался съ людьми, ходившими въ Іерусалимъ, видѣвшими апостоловъ; вѣроятно, онъ и самъ бывалъ тамъ. Величайшее религіозное движеніе, свидѣтелемъ рожденія котораго онъ былъ, едва ли нуждалось въ сообщеніи о себѣ выдуманныхъ исторій. И большинство изслѣдователей не рѣшается отмѣтить фактъ, сообщаемый евангелистомъ, цѣликомъ. Пусть не было въ Іерусалимской, окружавшей апостоловъ церкви строго проведеннаго коммунистическаго устройства, пусть не проповѣдывалось ни Христомъ, ни апостолами ненависти къ богатству и уравнилельныхъ на собственность взглядовъ, но должно было быть нѣчто, что дало поводъ ев. Лукѣ изобразить іерусалимскую жизнь въ такихъ краскахъ. Всѣ историки выходятъ изъ этого положенія приблизительно одинаковымъ образомъ: исключительныя условія жизни общины, не похожія ни на что другое и создающія видимость коммунистическаго уклада, сложились, по ихъ мнѣнію, въ силу исключительныхъ обстоятельствъ. Ученики и всѣ увѣровавшіе, собравшіеся по воскресеніи Христа въ Іерусалимѣ, жили въ лихорадочномъ ожиданіи явленій Христа и исполненіи данныхъ имъ обѣщаній. Вопросы существованія и заработка отошли

на задній планъ. Но ѣсть и пить они тѣмъ не менѣе были должны, и чѣмъ многочисленнѣе становилась община, тѣмъ острѣе давала себя знать матеріальная сторона. Попеченіе о нищихъ братіяхъ естественно пало на долю состоятельныхъ членовъ. Все это привело къ созданію своеобразной организаціи, нигдѣ больше въ христіанскомъ мірѣ не повторившейся. Не коммунистическая доктрина вызвала къ жизни эту организацію, но по внѣшности онѣ были сходны. Для характеристики этого явленія изслѣдователи усваиваютъ часто терминъ «коммунизма потребленія.» Самая тонкая характеристика явленія съ этой точки зрѣнія сдѣлана Э. Трельчемъ (*Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1919). Жизнь іерусалимскихъ энтузіастовъ ему представляется по характеру своему, какъ жизнь огромной семьи. Всѣ помыслы членовъ ея о грядущемъ царствіи небесномъ, а не объ измѣненіи соціальныхъ порядковъ на землѣ. Связывающимъ ферментомъ здѣсь была любовь; она же побуждала богатыхъ предоставлять свои средства въ распоряженіе апостоловъ на нужды церкви. На этотъ пути организація общины должна была притти къ опредѣленному соціальному порядку — минуя идею равенства, несправедливости богатства, къ подобію коммунистической организаціи. Трельчъ назвалъ ес «коммунизмомъ любви» (*Liebeskommunismus*), *op. cit.* 49).

Итакъ, любовь сплотила вѣрующихъ въ тѣсную семью, въ братство, создавшее даже свою организацію. Какъ ни какъ, а здѣсь на лицо хозяйственный органъ изъ коллегій апостоловъ и присоединившихся къ нимъ вскорѣ «семерыхъ» (впослѣдствіи діаконовъ), органъ, направлявшій усердіе частной благотворительности; средства благотворительности этой, далѣе употребляются не только для равномерной помощи, но, главнымъ образомъ, на «служеніе столамъ» для всей общины. Несмотря

на достаточную убѣдительность этой схемы не можетъ не возникнуть по поводу нея нѣкоторыхъ сомнѣній. Любовь, спаявшая братій, сплотившихся вокругъ апостоловъ, вовсе не должна была обязательно привести къ данной формѣ организаціи. Широкая благотворительность могла найти себѣ примѣненіе въ видѣ помощи нуждающимся членамъ общины, особенно галилеянамъ и другимъ многочисленнымъ пришельцамъ, не имѣющимъ возможности заработка. Эта помощь могла итти частнымъ путемъ, а не тѣмъ централизованнымъ, какимъ она шла по Дѣяніямъ Апостольскимъ. Должно было быть нѣчто, что предопредѣляло развитіе этой стороны жизни общины именно въ такомъ усложненномъ направленіи. Это нѣчто могло заключаться въ идеяхъ, которыя впитывали въ себя вѣрующіе, а также, можетъ быть, въ нѣкоторыхъ зачаткахъ организаціи, намѣчавшихся уже при жизни на земли Учителя.

Съ такими, я думаю, соображеніями подходилъ къ разрѣшенію нашего вопроса Бигельманъ, авторъ послѣдней по времени работы о христіанскомъ коммунизмѣ (Bigelmair, Andreas. Zur Frage des Sozialismus und Kommunismus im Christentum der ersten drei Jahrhunderte, 1922. въ «Beiträge zur Gesch. des Chr. Altertums und der byzantinischen Literatur» — сборникъ къ юбилею Альберта Эрхардта). Повторяя въ сущности Трельча тамъ, гдѣ онъ говоритъ о любви — основѣ создавшагося порядка, объ отказѣ отъ собственности, какъ «обнаруженіи энтузіазма», онъ пробуетъ все же подыскать и другія объясненія явленію. Обращаясь къ идеямъ, онъ отмѣчаетъ, что уже въ лонѣ еврейства христіанство могло позанимствоваться отрицаніе богатства и преимущество передъ нимъ нищеты. Историческимъ путемъ (состоятельные классы часто поддерживали иноземную власть) сложилось отождествленіе: «богатый — нечестивый, нищій —

праведный.» Отсюда — бѣдность становится идеаломъ и отказъ отъ имущества является заслугой. Пытается Бигельмаиръ найти и прототипъ организаціи, описанной въ Дѣянїяхъ. Онъ думаетъ, что его можно искать въ общинахъ ессеевъ, жившихъ на берегу Мертваго моря. Имъ свойственна была также общность стола и умаленіе храмового культа. Но и самъ Бигельмаиръ замѣчаетъ, что сходство это ослабляется весьма существенными различїями. Черты коммунизма у ессеевъ были гораздо сильнѣе; общности столовъ у ессеевъ сопутствовала жизнь монастырскаго типа, а также работа членовъ общины по установленному плану. Первоначальное христіанство не находилось, кромѣ того, въ такой рѣзкой оппозиціи къ храмовому культу, какъ ессенизмъ. Христіанству, далѣе, совсѣмъ не свойственно было фарисейски брезгливое отношеніе къ міру, характерное для ессеиства, его вѣчная боязнь оскверниться при соприкосновенїи съ обыкновенными смертными — грѣшниками, боязнь, заставившая наиболѣе послѣдовательныхъ членовъ секты выселиться въ пустыню Энгади. Въ этомъ самое глубокое противорѣчіе между двумя явленїями. Христосъ говорилъ, что Онъ пришелъ къ грѣшникамъ, и не чуждался ихъ. Всѣ эти соображенїя и заставляютъ Бигальмаира отказаться отъ окончательнаго рѣшенїя вопроса о вліяніи ессенизма на организацію іерусалимскаго христіанства. Поставивъ вопросъ, онъ не далъ на него отвѣта, ибо единственный возможный, по его мнѣнію прототипъ организаціи являлъ черты, не допускавшїя сближенїя.

Передо мной вопросъ о необходимости болѣе внимательнаго разсмотрѣнїя еврейскихъ традицій, въ связи съ интересующимъ насъ явленїемъ, всталъ еще до прочтенїя книги Бигельмаира, въ процессѣ работы надъ болѣе широкой темой. И мнѣ кажется, что въ этомъ направленїи можно достичь совершен-

но опредѣленныхъ результатовъ.

Обратимся сначала къ идеологін. Въ этомъ пунктѣ можно углубить построеніе Бигельманра. Дѣйствовала не одна только исторически создавшаяся схема «нищій — праведный». Высокая мораль, свойственная еврейской религіи, всегда требовала дѣла милосердія и любовнаго отношенія къ нуждающемуся брату. Всѣмъ извѣстны предписанія, во всякой книгѣ В. З. встрѣчающіяся, о необходимости и богоугодности помощи вдовѣ, сиротѣ и несчастному. Нужно быть снисходительнымъ къ несчастнымъ, памятуя, что и самъ былъ когда-то рабомъ въ Египтѣ (Втзк. 24, 17, сл.). То же Второзаконіе рекомендуетъ употреблять десятины не только на клиръ, но и на поддержку сирыхъ (14, 29). «Отказывалъ ли я желанію нищихъ, и глаза вдовы томилъ ли я? Ълъ ли я ломоть мой одинъ?» взываетъ терзаемый бѣдствіями Іовъ (31, 16, сл.). «Милующій бѣднаго займа даетъ Господу», говорятъ Притчи (19, 17), «ибо, близокъ Господь къ сокрушеннымъ сердцемъ» (Пс. 33, 19). Богъ-отецъ сиротъ и судья вдовъ (Пс. 67, 6). И надъ всѣмъ этимъ призывы пророковъ: «Къ чему мнѣ множество жертвъ вашихъ?... Научитесь дѣлать добро: стремитесь къ правосудію, спасите угнетеннаго, заступитесь за сироту, явитесь защитниками въ дѣлѣ вдовицы.» (Ис. I, 11, 17). «О, человѣкъ, сказано тебѣ въ чемъ добро и чего требуетъ отъ тебя Господь: только дѣйствовать справедливо, любить дѣла милосердія и смиренномудро ходить предъ Богомъ твоимъ.» (Мих. 6, 8). Такимъ построеніемъ проникнуты всѣ Писанія. Даже скептическій Екклезіастъ совѣтуетъ: «Отпускай хлѣбъ твой по водамъ...» (11, 1). Такое обостренное чувство обязанностей взысканнаго Господомъ счастливца передъ своимъ обездоленнымъ братомъ, какое мы видимъ у духовныхъ водителей народа, должно было естественно привести къ горькому сознанію не-

соотвѣтствіа дѣйствительности съ идеальными требованіями. Псалмы и пророческія писанія полны сѣтованій на жестокосердіе богачей и безнаказанность злодѣевъ. Вотъ нѣкоторыя изъ этихъ мѣстъ: «Отъ гордости нечестиваго томится бѣдный; уловляются бѣдные ухищреніями, которыя вымышляютъ нечестивые... Сидитъ онъ въ засадѣ въ потаенномъ мѣстѣ, какъ левъ въ логовищѣ; сидитъ въ засадѣ, чтобы схватить бѣднаго: хватается бѣднаго, увлекаетъ въ сѣти свои. (Пс. 9, 23, 29); «какъ птичникъ наполненъ птицами, такъ дома ихъ наполнены добычей обмана; такимъ способомъ они возвысились и разбогатѣли. Стали тучны, гладки, поступаютъ, какъ злодѣи; не разбираютъ судебныхъ дѣлъ, даже дѣлъ сироты: наслаждаются жизнью, и тяжбы бѣдныхъ не судятъ.» (Іер 5, 27, сл.). Изъ повышенныхъ моральныхъ правилъ, предъявляемыхъ религіей, изъ сознанія несоотвѣтствія ихъ съ дѣйствительностью, а не только историческимъ путемъ наблюденія постоянного союза богатыхъ съ иноземцами, должно было вырасти чувство негодованія противъ послѣднихъ. «Горевать, приобрѣтающіе домъ къ дому, присоединяющіе поле къ полю, пока не будетъ мѣста, чтобы вамъ однимъ только жить на землѣ.» (Ис. 5, 8). Какъ слѣдствіе такихъ настроеній, возникаетъ вообще сомнѣніе въ возможности совмѣстить приобрѣтеніе богатства съ сохраненіемъ праведности. Злой проницей звучатъ слова Іисуса сына Сирахова, когда онъ говоритъ объ источникахъ благосостоянія богатыхъ: «Блаженъ богачъ, оказавшійся безукоризненнымъ и который не гонялся за золотомъ! Кто онъ? и мы прославимъ его, ибо онъ сдѣлалъ чудо въ народѣ своемъ» (31, 5). При такихъ настроеніяхъ легко могли возникнуть, конечно, и соціальныя движенія. И они возникали въ еврействѣ. Даже предписанія самой религіи имѣли въ виду эту сторону. Таковы, напримѣръ, предписанія о

юбилейномъ годѣ (см.: Ис. 23, 10, Лев. сл., 25, 35, сл.; Втк. 15, 1, сл.). И, поскольку еврейская религія есть религія земного благополучія, въ ея построеніяхъ будущаго имѣется достаточно элемєнтовъ, которые можно отождествить, при непремѣнномъ желаніи, съ характерными чертами современныхъ намъ соціальныхъ движеній — различными оттѣнками социализма. Среди этихъ сходныхъ движеній отмѣчаютъ всегда осужденіе и отрицаніе богатства. Вышеприведенныхъ текстовъ вполне достаточно для иллюстраціи этого положенія. Нельзя отрицать, что такія настроенія переходятъ иногда въ злобныя чувства, подъ стать раздражающимъ нашу современность: «... и отнимутъ (сыны израильтвы) добычу у разорителей своихъ и оберутъ грабителей своихъ», говоритъ пророкъ Іезекіиль. И, торжествующій, сзываетъ онъ дальше птицъ небесныхъ и звѣрей полевыхъ на трупы враговъ Израиля: «мясо сильныхъ будстє ѣсть и станете пить кровь князей земныхъ»... (Іез. 39, 10. 18). Не станемъ отрицать также, что и мессіанскія чаянія еврейства были земного характера. Все это такъ. Но только, во-первыхъ, торжество предвидится не класса, а цѣлаго народа; во-вторыхъ, нападки на сильныхъ міра и богатыхъ имѣютъ разныя подъ собою основанія. Противъ чужихъ народовъ и ихъ царей и сильныхъ, угнетающихъ Израиля, произносятся угрозы и поддерживается ненависть. Горькая участь готовится имъ — рабство Израилю (Ис. 60) и обездоленіе (никакихъ уравнилельныхъ тенденцій — новые господа смѣнятъ старыхъ). Жестокосердныхъ же богачей и неправедныхъ судей изъ своего народа обличаютъ, какъ нарушителей нравственнаго закона, предписывающаго благочестіе, правду, милосердіе, братолюбіе. Не права угнетенныхъ защищаютъ обличители, а обязанности каждаго напоминаютъ они человѣку, особливо взысканному Богомъ. Здѣсь существен-

ное различіе между соціалистическимъ и библейскимъ міровоззрѣніемъ. Второе разсматриваетъ вопросъ со стороны религіозной и моральной; первому такая точка зрѣнія совершенно чужда. Чужда по существу. Оно стремится къ равномѣрному благоденствію всѣхъ на землѣ. Въ этой системѣ нѣтъ мѣста морали религіозной; она естественно должна замѣниться утилитарной условностью пользы человѣчества. Но разница двухъ направленій еще глубже, чѣмъ это кажется на первый взглядъ. Соціализмъ ненавидитъ богатыхъ, библейскій праведникъ обрушивается на нихъ громы своего негодованія, потому что отчаялся въ ихъ исправленіи и спасеніи. И это именно приводитъ къ уравнино: «нищій-праведный». Конечно, вѣрность простого и бѣднаго народа закону и національному дѣлу должна была способствовать утвержденію такого взгляда; но по существу, своему онъ всецѣло вытекалъ изъ основныхъ предпосылокъ религіознаго развитія еврейскаго народа.

Священное Писаніе давно сдѣлало личность бѣднаго, убогаго, слабаго предметомъ обязательныхъ заботъ и Бога и всякаго вѣрующаго. (См. напр.: Исх. 23, 6; Втзк. 15, 7, Притч. 14, 20; 19, 17, 22, 16; 24, 11; Ам. 2, 6; 5, 11; 1 Ис. Сир. 4.). Пришествіе Мессіи также связано тѣснѣйшимъ образомъ съ торжествомъ нищихъ и убогихъ. «Да будетъ онъ судить угнетенныхъ въ народѣ, спасетъ сыновъ нищаго и низложитъ притѣснителя... онъ избавитъ вопіющаго бѣднаго и угнетеннаго безпомощнаго; будетъ миловать нищаго и бѣднаго и спасетъ души убогихъ.» (Пс. 71, 4, 12, 13). «И будетъ судить бѣдныхъ по правдѣ, и будетъ рѣшать дѣла смиренныхъ на землѣ по справедливости.» (Ис. 11, 4 — за этимъ слѣдуетъ извѣстное описаніе блаженной жизни на землѣ: волкъ будетъ жить съ ягненокъ...). «И первенцы бѣдныхъ будутъ напи-

таны, и нищіе будутъ покоемъ въ безопасности», обѣщаетъ тотъ же пророкъ (14, 30). Всѣ эти обѣтованія носятъ не только характеръ вознагражденія за понесенныя лишенія; у нихъ есть своя мистическая сторона. Нищіе являются въ этихъ обѣтованіяхъ носителями особыхъ свойствъ. Глухіе услышатъ слова Книги, очи слѣпыхъ увидятъ во тьмѣ, нищіе возрадуются (Ис. 29, 18, сл.). Очень часто пророчества относятъ это славное будущее исключительно на долю нищихъ, изображая ихъ въ видѣ даже отдѣльнаго народа, «Оставлю среди тебя народъ смиренный и нищій, и они будутъ уповать на имя Господне», говоритъ пророкъ Софонія. (3, 12). «Потому благословитъ тебя народъ нищій, и градъ людей обездоленныхъ благословитъ тебя. Потому что ты сталъ крѣпостью для бѣднаго, крѣпостью для нищаго...» (Ис. 25, 3). Послѣдній текстъ особенно интересенъ въ этомъ отношеніи. Въ еврейскомъ текстѣ его начало гласитъ нѣсколько иначе, чѣмъ въ Септуагинтѣ: «Потому народъ сильный будетъ прославлять тебя, городъ страшныхъ племенъ будетъ бояться тебя.» «Септуагинта или сохраняетъ болѣе правильное исконное чтеніе или передѣлываетъ текстъ въ духѣ установившихся взглядовъ.*)

Всѣ предыдущія разсужденія направлены на то, чтобы показать, что въ еврействѣ даже струя соціального негодованія пошла общимъ потокомъ въ руслѣ религіозности. Соціальные вопросы никогда не перестанутъ волновать человѣчество; больно, вѣдь, для сердца человѣческаго видѣть страданія и лишенія незаслуженныя и досадно присутствовать при торжествѣ неправды и безсердечнаго эгоизма. Но не будемъ смѣшивать «соціального» и «соціалистическаго.» Послѣднее есть *terminus technicus*, и, какъ таковой, имѣетъ строго

*) См. интересную статью Watz-a: «Alte hebraische Stamme im Psalmen text der Septuaginta». В. Zschft. I-II, 1925, стр. 1-28.

опредѣленное содержаніе. Соціализмъ, въ конечномъ счетѣ, стремится преодолѣть нищету и доставить всѣмъ одинаковое благополучіе. Для религіозной струи, которую мы сейчасъ выдѣляемъ въ общей системѣ еврейскаго богословія, нищета стала почетной. Нищимъ принадлежитъ будущее; благовѣствованіе обращено къ нимъ (Ис. 61, 1), они же и носители этого благовѣствованія. Для этихъ идей особенно характернымъ является псаломъ 39-ый. Я бы назвалъ его программнымъ псалмомъ. Нищій благовѣствователь (9 ст.) идетъ, какъ написано о немъ «во главѣ Книги» (8),*) проповѣдовать» (*ευκγγελλίζειν*) 9) въ собраніи великомъ (*ἐκκλησία μεγάλη* — **), воспѣть новую пѣснь (4) о Господѣ, который не хочетъ ни всесожженій, ни жертвъ (7). Здѣсь «нищій» поднялся надъ, житейскимъ и неизменнымъ. Его убожество есть теперь признакъ избранничества. Здѣсь нищета есть лишь элементъ въ системѣ реформаторско-мессіанистическаго характера. Не соціальныя реформы возглашаетъ нищій, а новое чистое поклоненіе въ духѣ и истинѣ, безъ всесожженій и жертвъ.

Еврейская религіозная мысль миновала соціальныя проблемы. Не на грѣшной землѣ взойдутъ сѣмена ея упованій: «нищіе всегда будутъ среди земли», говоритъ Второзаконіе (15, 11). Земныя скорби и печали забудутся въ славномъ будущемъ. Могутъ возразить на это, что при постросніяхъ нашихъ забыть земной мессіанизмъ съ почти кровавымъ торжествомъ надъ врагами. Но, во-первыхъ, надъ врагами народа, а не класса. Во-вторыхъ же, говорилось до сихъ поръ лишь объ одной сторонѣ явленія, всѣмъ хорошо извѣстнаго. Признаемъ, что еврейскій мессіанизмъ вылился въ результатѣ

*) Т. е. во исполненіе пророчества.

**) Греческіе термины, чтобы показать, какія понятія соответствовали словамъ.

своего развитія въ грубо-матеріалистическую форму торжества и благополучія Израиля на землѣ. Долголѣтіе, благоденствіе, благополучіе, торжество надъ другими... Но это уже завершеніе линіи развитія, заостреніе въ формахъ, явившихся результатомъ долгаго и мучительнаго процесса.

Среди земныхъ несчастій, въ поискахъ успокоенія, еврейская религіозная мысль создала не одну наивно-пошлую увѣренность въ своемъ міровомъ успѣхѣ. Два потока идей шли параллельно, прежде чѣмъ разойтись. Во второмъ мы находимъ всѣ самыя возвышенныя, которыми и до сего дня живетъ міръ. Оба ряда были антагонистами, и должны были вступить между собой въ борьбу. Ихъ послѣднее столкновеніе — выдѣленіе изъ еврейства христіанства. Извергнутое, христіанство унесло съ собой радости личнаго общенія съ Божествомъ.

Но и до этого столкновенія противорѣчіе обоихъ комплексовъ идей давало себя чувствовать. За-рождаясь въ сердцѣ чловѣка, это противорѣчіе питалось и укрѣплялось тѣмъ, что было зафиксировано въ самой Книгѣ Закона. Еврейскій умъ всегда былъ склоненъ проектировать слово и букву закона въ реальность существованія. Отсюда часто формы реальности опредѣлялись у этого народа буквой Закона. Мысль безпокойно свѣряла эту букву съ дѣйствительностью. Здѣсь лежатъ и корни фанатическаго законничества и причины многихъ религіозныхъ споровъ и раздѣленій. Для меня, хоть и недоказуемо, но совершенно ясно, на примѣръ, что ессейство, въ своемъ отрицаніи кровавыхъ жертвъ и отказѣ отъ личной собственности (послѣднее — у братій, выселившихся въ пустыню Энгади), вполне могло исходить изъ Писанія. И приведенный мною выше псаломъ 39-ый является лучшей тому иллюстраціей. Съ большей еще вѣроятностью, мнѣ кажется, можно утверждать, что изъ того же источника черпало свои

взгляды и раннее христианство. Христос пришел исполнить закон, и аргумент от Писания имел действительную силу в среде учеников. Простые и бедные люди первые отзывались на призыв Учителя (Мт. 11, 25), им, конечно, первым несло облегчение слово Его (Мт. 11, 28), то слово, что через них исцелило язвы всего мира, без различия классов. И тот, кто хотел быть совершенным, естественно мог стремиться уподобиться им (Мт. 19, 21). Комплекс мессиянистических идей, на базе которых начало христианство свою проповедь, заключал в себе описанные мною выше взгляды на нищего и нищету. И наши источники хранят тому доказательства. Когда ученики Иоанна пришли к Христу с вопросом о том, кто Он, то Он отвечал им: «подите, скажите Иоанну, что слышите и видите: слепые прозревают и хромые ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают и нищие благовествуют» (Мт. 11, 4, сл.). Придя в синагогу Назарета, Христос раскрывает книгу пророка Исаи (61-ая гл.) и читает: «Дух Господень на мне, ибо Он помазал меня благовествовать нищим и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем.. (Лк. 4, 18). Первый из цитированных текстов напоминает нам о нищем благовествователе 39-го псалма. Большую дословную выдержку из того же псалма встречаем мы в послании к свреям (10, 5-7). Близость идей этого псалма христианским была ясна, очевидно, первому поколению.

Пусть не подумает только читатель, что путем предыдущих разсуждений я предполагаю исчерпать вопрос об организации Иерусалимской общины. В системе универсалистических и моральных идей, взятых из Библии, христианство унаследовало и развитое представление о нищем. О нем должен заботиться счастливец, он же,

отягощенный бѣдами и есть подлинный носитель благочестія; онъ же возвѣститъ и о наступленіи новой эры. Эта совокупность идей и въ еврействѣ уже могла развиваться въ сторону формальнаго пониманія преимуществъ нищаго и страстнаго отрицанія богатства (отсюда подчасъ грозныя противъ него филиппики, столь милыя сердцу современнаго социалиста). И въ средѣ первыхъ учениковъ могли уже быть люди, которые преувеличивали значеніе нищеты въ дѣлѣ спасенія. Недаромъ же въ древнѣйшихъ рукописяхъ евангелія отъ Луки, вмѣсто «блаженны нищіе духомъ», стоитъ «блаженны нищіе» (6, 20), а за этимъ слѣдуютъ грозныя рѣчи противъ богатыхъ («Горе вамъ, богатые, ибо вы уже получили свое утѣшеніе!» — 6, 24). Евангелисту Лукѣ, очевидно, не чужда была такая непримиримая послѣдовательность. Представителемъ такого же настроенія является и авторъ посланія Іакова (2, 2-7). Въ особенно рѣзкой формѣ давало оно себя знать часто въ ересьяхъ (вспомните хотя бы Карпократа); въ формѣ смягченной дало начало монашеству. И эти крайности и своеобразно выразившіяся въ жизни ихъ слѣдствія легче всего объясняются именно нашей теоріей. Не потому, чтобы мы, во что бы то ни стало, хотѣли дать фактамъ другое объясненіе, чѣмъ то, которое даютъ социалисты. Путемъ искаженій, затемненій и словесныхъ изворотовъ нельзя доказать своей правоты, а тѣмъ паче остановить ходъ событій. Въ этихъ обстоятельствахъ мудрый совѣтъ Гамаліила остается единственно правильнымъ. Сейчасъ въ нашихъ поискахъ нами руководитъ стремленіе къ исторически объективной истинѣ. Съ этой точки зрѣнія построенія защитниковъ коммунизма Іерусалимской общины сильно противорѣчитъ ей. Порядки этой общины, описанные въ источникахъ, они падѣляютъ чертами коммунизма не на основаніи фактовъ, а путемъ уста-

новленія наличія въ средѣ христіанской рѣзкаго соціального протеста и ненависти къ богатымъ. Выдѣленные изъ своего контекста эти формулы даютъ извѣстный эффектъ. Но даже въ ихъ свѣтѣ описанные въ источникахъ порядки не укладываются въ рамки коммунизма (противорѣчія указаны въ началѣ статьи). Т. о. факты не объясняются теоріей, теорія не подкрѣпляется фактами. Они не связаны между собой, и могутъ быть разсматриваемы отдѣльно. Устапавливая теорію идеализованной нищеты, мы тѣмъ самымъ освобождаемъ факты отъ насильственнаго объясненія. Освобожденные, они могутъ быть разсмотрѣны во всей ихъ исторической полнотѣ.

Установленная нами идеализація нищеты не рѣшаетъ вовсе вопроса о порядкахъ въ общинѣ. Она уясняетъ намъ характеръ общины, отношенія членовъ между собою, поведеніе отдѣльных членовъ, возможность возникновенія крайностей, но форма организаціи изъ нея не вытекаетъ. И прежде всего надо рѣшить, ведетъ ли эта организація свое начало отъ самого Учителя или она возникла въ силу особыхъ условій жизни Іерусалима (скопленіе зитузіастовъ). Обычно дѣло именно представляютъ послѣднимъ образомъ. Мы, однако, начинаемъ казаться, что жизнь учениковъ съ Учителемъ вылилась въ форму не совсемъ случайнаго характера и сложилась подъ воздѣйствіемъ уже нѣкоторыхъ традицій. Традиціи эти какъ и многое въ жизни начального христіанства, сложились подъ вліяніемъ прошлаго. Христосъ, несомнѣнно, разсматривалъ дѣло свое, какъ продолженіе и завершеніе великихъ пророческихъ движеній; по руслу этихъ движеній оно и пошло. Для этого не нужно было даже сознательнаго подражанія. Условія возникновенія движенія были сходны, потому и выливалось оно въ сходныя формы. Тотъ, кто хотѣлъ бы уяснить себѣ обстоятельства,

при которыхъ протекала земная жизнь Христа съ учениками, кто хотѣлъ бы хоть немного приподнять завѣсу, отдѣляющую отъ насъ Христа историческаго, тотъ долженъ внимательнѣе вглядываться въ еврейскую среду и ея обычаи, ибо на фонѣ ихъ протекала земная жизнь Спасителя. И исторія пророческихъ движеній и характеръ ихъ весьма поучительны для насъ въ этомъ отношеніи. Въ толпѣ обыденной появляется пророкъ, и въ отвѣтъ на призывъ его загораются сердца немногихъ избранныхъ. Мгновенный переломъ заставляетъ ихъ бросить все и идти ему вослѣдъ. Такъ совершилось призваніе Христомъ первыхъ учениковъ (Петра и Андреся, Іакова и Іоанна — Мт. 4, 18-22); въ такой же обстановкѣ происходитъ и призваніе пророка Елисея Иліей по разсказу книги Царства: «И пошелъ онъ оттуда, и нашелъ Елисея, сына Сафатова, когда онъ оралъ; двѣнадцать паръ воловъ предъ нимъ, а самъ онъ при двѣнадцатой. И подошелъ Илія къ нему, и бросилъ къ нему плащъ свой. И оставилъ Елисей воловъ и побѣжалъ за Иліею, и сказалъ: позволь мнѣ поцѣловать отца моего и мать мою, и пойду за тобою. Онъ сказалъ ему: поди, воротись; ибо что я сдѣлалъ тебѣ? Тотъ, отошедши отъ него, взялъ пару воловъ и закололъ ихъ, и на снарядахъ воловъ сварилъ мясо ихъ, и раздалъ людямъ, и они ѣли. А самъ всталъ и пошелъ за Иліею.» (I Цр. 19, 19-21). Такъ собирался вокругъ пророка кругъ учениковъ. Были они у Самуила (I Ир. 19, 20 сл.); у Иліи ихъ было пятьдесятъ (IV Цр. 2, 7), у Елисея — сто (2 Цр. 4, 43). Какъ они живутъ? Довольно подробныя свѣдѣнія объ этомъ имѣемъ мы въ разсказахъ IV-ой книги Царствъ о пророкѣ Елисеѣ. Они живутъ вмѣстѣ. Мы знаемъ, на примѣръ, что «сыны пророковъ», живущіе при Елисеѣ, строятъ себѣ новое жилище, ибо старое имъ тѣсно (6, 1-7). Не надо только представлять себѣ эту

жизнь въ формѣ правильнаго общежитія. Мы знаемъ о женахъ и дѣтяхъ пророковъ. Вдовѣ одного изъ «сыновъ пророческихъ» Елисей, путемъ чуда съ елеемъ, ставшимъ неизсякаемымъ въ сосудѣ, помогаетъ заплатить долги своего мужа и спасти своихъ дѣтей отъ нужды (4, 1-7). Очевидно, что исконная въ пророческихъ школахъ традиція жизни въ непосредственной близости со своимъ учителемъ не создала строго выработанной теоріи на этотъ счетъ. Можно было имѣть свой домъ, семью, устраивать по-своему свои личныя дѣла. Лишь въ непосредственномъ окруженіи учителя начинается дѣйствовать своеобразное общинное начало. Чѣмъ живетъ это общество? Едва ли они много думаютъ объ этомъ. О нихъ думаютъ другіе. Человѣкъ изъ Ваалъ-Шалиши приноситъ Елисею хлѣбный начатокъ — двадцать хлѣбцовъ и много зеренъ — какъ разъ во время, ибо у братства ничего нѣтъ (4, 42 сл.). Когда же совсѣмъ ничего нѣтъ, варятъ себѣ въ большомъ котлѣ похлебку изъ чего придется (4, 38-41). Женщина сунамитянка беретъ на себя заботы о Елисеѣ, и строитъ на своей усадьбѣ горенку, гдѣ бы онъ могъ пріютиться во время своихъ странствій по тѣмъ мѣстамъ (4, 8-10). Въ такихъ же условіяхъ — бытовыхъ и психологическихъ — начиналась проповѣдь Іоанна Крестителя и Христа. И окружающіе видѣли въ этомъ движеніи продолженіе великихъ пророческихъ движеній, и само братство учениковъ склонно было себя такъ разсматривать. Этому можно привести даже нѣсколько косвенныхъ доказательствъ. Наши каноническія евангелія хранятъ въ себѣ слѣды такихъ воззрѣній. Очень интересна въ этомъ отношеніи, напримѣръ, 11-ая глава евангелія отъ Маттея. Въ ней, называя Іоанна Предтечу пророкомъ, Христосъ отождествляетъ его вмѣстѣ съ тѣмъ съ Іліей (ст. 9 и 14). Это — отзвукъ твердо установившейся въ еврей-

ствѣ традиціи, что, какъ нѣкогда, въ критическій моментъ борьбы за чистоту богочитанія, пришли одинъ за другимъ два пророка — Илія и вдвое его сильнѣйшій Елисей (IV Цр. 2, 9 — двойная часть духа; 4, 43 — двойное число «сыновъ пророческихъ» у Елисея), такъ и приходъ Мессіи долженъ послѣдовать за появленіемъ предтечи Иліи. И, наконецъ, мягкія и успокаивающія заключительныя слова главы — «иго мое благо и бремя мое легко есть» суть перефразировка древняго пророческаго обращенія, которымъ начиналъ пророкъ свое слово (главнымъ образомъ, грозящее слово). Въ еврейскомъ ему соотвѣтствуетъ «масса», что значить: 1) «бремя», «тяжесть» и 2) «изреченіе», «пророчество.» Въ Библии это выраженіе встрѣчается весьма часто въ обоихъ смыслахъ (см. хотя бы словарь Гезеніуса). Особенно употребительно оно въ пророческихъ писаніяхъ, гдѣ стоитъ въ началѣ, какъ нѣкій выкликъ, предупреждающій объ имѣющемъ послѣдовать предсказаніи. Вотъ нѣсколько примѣровъ: «масса о Ниневіи» (Наумъ I, 1); «масса, которое провидѣлъ Аввакумъ» (I, 1); «масса о Вавилонѣ» (Ис. 13, 1) и мн. др. Перевести это можно было бы, пожалуй, такъ: «пророчество, тяготѣющее надъ...» Правда, современные ссмитологи протестуютъ противъ сліянія въ одномъ и томъ же случаѣ понятій «бремени» и «пророчества», настаивая на томъ, что это два различныхъ слова, хоть и не отличающихся ни произношеніемъ, ни написаніемъ. Мнѣ кажется, однако, что живой языкъ, языкъ пророковъ, не соблюдалъ такого раздѣленія, иначе непонятна стала бы 23-я глава пр. Іереміи, основанная именно на тонкомъ смѣшеніи этихъ понятій. Онъ обрушивается на лживыхъ пророковъ, обнадеживающихъ народъ и обманывающихъ его ложными прорицаніями. Всюду слышно ихъ: «бремя Господне!». Поэтому Господь запрещаетъ даже употреблять это выраженіе, что-

бы не смѣшиваться съ ними. «Если спросить у тебя кто изъ народа, или пророкъ, или священникъ, говоря: «какое же бремя Господне?», то скажи имъ: какое бремя? — «Я покину васъ», говорить Господь» И если пророкъ или священникъ, или изъ народа кто скажетъ: «бремя Господне», то Я накажу того чловѣка и домъ его. Но такъ говорите другъ другу и братъ брату: «что отвѣчалъ Господь?» или: «что изрекъ Господь?» А такого выраженія: «бремя Господне» впредь не употребляйте, иначе такому чловѣку слово это будетъ тяжкимъ бременемъ; ибо вы извращаете слова Бога живаго, Господа Саваофа, Бога нашего.» (33-36). Вездѣ въ этомъ текстѣ, гдѣ стоитъ «бремя», въ еврейскомъ ему соотвѣтствуетъ «масса». Т. о. евангеліе сохранило намъ слова, чуждыя даже самому составителю, слова Учителя, знавшаго, что онъ пришелъ исполнить законъ и пророки. Бремя грозныхъ испытаній народа, прозрѣваемыхъ провидцемъ древности, смѣнилось желаннымъ игомъ благой вѣсти. Для насъ здѣсь важно это ощущеніе связи прошлаго съ настоящимъ; исходя изъ этого, мы яснѣе представляемъ себѣ традиціи и настроенія, вліявшія на форму евангельскаго общежитія. По характеру своему оно приближалось къ пророческой общинѣ. Съ коммунизмомъ такая организація имѣла столько же общаго, сколько можетъ имѣть всякое общежитіе.

При такой постановкѣ дѣлается понятной и та невозможность свести въ цѣльную идеологическую систему всю совокупность разсѣянныхъ въ нашихъ источникахъ заявленій общаго характера. И мы должны подойти къ вопросу безъ теоретической предвзятости; за это мы можемъ надѣяться приблизить къ своему пониманію ту героическую эпоху, хоть въ малой дозѣ осуществить мечту всякаго историка. При такомъ положеніи намъ не

нужно отбрасывать несогласныхъ съ нашей теоріей фактовъ. Къ фактамъ мы снова и обратимся.

Христосъ и ученики Его жили вмѣстѣ, и даже имѣли ящикъ для общихъ средствъ. Этотъ ящикъ былъ естественнымъ слѣдствіемъ того, что ихъ средства къ жизни не добывались ими самими. Для существованія этой группы энтузіастовъ необходимымъ условіемъ было существованіе братьевъ, не порвавшихъ своихъ связей съ міромъ. Не для всѣхъ была эта полная лишеній жизнь — «могій вмѣстити да вмѣститъ», но признавать превосходство ея могъ каждый, и, признавъ его, естественно стремился выразить, чѣмъ могъ, свое преклоненіе передъ нею. Тѣ же психологическія причины вызвали къ жизни аналогичныя явленія у катаровъ и вальденсовъ средневѣковья («перфекты» и остальные въ міру обрѣтающіеся братья); нѣчто подобное, вѣроятно, можно было наблюдать и въ ессействѣ.

Люди, поработанные великой идеей, бросили всѣ свои обычные занятія. Изрѣдка они ловили рыбу. Если не были въ домѣ Лазаря или какого-нибудь имущаго друга; въ домѣ тещи апостола Петра, то буквально не имѣли гдѣ преклонить голову. Заботились о нихъ другіе — принимали, кормили, снабжали необходимымъ. Были и такіе, большею частью женщины, что, проникнувшись высотой ихъ ученія, чувствовали вмѣстѣ съ тѣмъ сердцемъ, чуткимъ сердцемъ матери, всю непрактичность этихъ энтузіастовъ. Они, какъ малыхъ дѣтей, боялись оставить ихъ, и шли за ними, служа имъ. — «Послѣ сего Онъ проходилъ по городамъ и селеніямъ, проповѣдуя и благовѣствуя Царствіе Божіе, и съ Нимъ двѣнадцать. И нѣкоторыя женщины, которыхъ Онъ исцѣлилъ отъ злыхъ духовъ и болѣзней: Марія, называемая Магдалиною, изъ которой вышли семь бѣсовъ, и Іоанъ-

на, жена Хузы, домоправителя Иродова, и Сусанна, и многія другія, которыя служили Ему имѣніемъ своимъ.» (Лк. 8, 1-3). Какъ служили? Можетъ быть, распредѣляли, учитывали? Нѣтъ, здѣсь не было даже того, что зовутъ «коммунизмомъ потребленія» — равномернаго и для всѣхъ равнаго расходованія. На вечерѣ въ домѣ Лазаря (Іоаннъ 12) Марфа служила, а Марія возлила на ноги Учителя фунтъ драгоцѣннаго нардоваго мв-ра. Это была роскошь. Такъ и понялъ Іуда. Если умѣстно шутить въ серьезныхъ вещахъ, то да будетъ позволено мнѣ сказать, что единственнымъ коммунистомъ въ окруженіи Христа былъ именно онъ, Іуда. Онъ сказалъ: «для чего бы не продать зто муро за триста динаріевъ, и не раздать нищимъ.» Раздать, распредѣлить!

Традиціи, дѣйствовавшія въ общинѣ евангельской, продолжали дѣйствовать и въ апостольской церкви Іерусалима. Ростъ числа членовъ, естественныя разслоенія въ ихъ средѣ, распространеніе церкви за предѣлы Іерусалима, а потомъ и Палестины, должны были усложнить и видоизмѣнить организацію. Но нѣчто сохранилось въ ней отъ временъ Христа даже на почвѣ эллинистической. Таковы странствующие проповѣдники съ пророками во главѣ. Была принята тѣмже всей церковью и укрѣпилась въ ней традиція содержать членовъ Іерусалимской общины. Здѣсь дѣйствовали не только невѣроятно быстрый ростъ общины, изсякновение мѣстныхъ средствъ, но также и образовавшіеся въ ней навыки и привычки. Во всѣхъ церквахъ разсѣянія производились сборы на братій Іерусалима. Всѣ эти условія повели къ созданію въ Іерусалимѣ порядковъ, давшихъ поводъ отождествлять ихъ съ коммунистическими. Да другой формы, кромѣ организованнаго распредѣленія, и не могло быть для средствъ, поступающихъ со стороны. Но повсюду въ остальныхъ церквахъ

это разсматривалось, какъ особенность Іерусалимской церкви, пожалуй, какъ ея право. За предѣлами Іерусалима подражанія оно не вызвало. Основная причина та, что христіане вообще не были соціальными реформаторами. Сердце ихъ не на землѣ, а тамъ, гдѣ сокровище ихъ — на небѣ. «Думайте о горнемъ», бросаетъ ап. Павелъ въ посланіи къ Колоссянамъ (3, 2). На землѣ они, какъ дѣти. Идя проповѣдывать, они, по слову Спасителя, не должны брать ни посоха, ни сумы, ни хлѣба, ни серебра и не имѣть двухъ персмѣнъ одеждъ (Лк. 9, 3). «Не заботьтесь для души вашей — завѣщалъ имъ Учитель — что вамъ ѣсть, ни для тѣла, во что одѣться. Душа больше пищи, и тѣло — оджды.» (Лк. 12, 22). Далѣе — о птицахъ небесныхъ и лиліяхъ полей. Не такіа настроснія могутъ служить стимуломъ процвѣтанія на землѣ. На свое пребываніе на ней они смотрѣли какъ на краткую, временную стадію. «Пришельцы», «странники» въ мірѣ, любили они называть себя. Поэтому — то не нужно и собирать сокровищъ на землѣ, «гдѣ моль и ржа истребляютъ.» Тѣмъ болѣе, что эти тлѣныя сокровища тяжкими путами ложатся на человѣка, привязываютъ его къ землѣ. Христіанство древнее больно чувствовало эту трагедію раздвоенія человѣка между земнымъ и небеснымъ. Отсюда и всѣ его филиппики противъ богатства; отсюда — «отрекись отъ себя», лучше «продай имущество и раздай бѣднымъ.» Не въ имущественныхъ отношеніяхъ здѣсь дѣло, и не въ пайкѣ для бѣдныхъ, а въ боязливомъ и безгליвомъ отношеніи къ имуществу, источнику человѣческаго малодушія. «Кто поставилъ меня судить или дѣлить васъ?» сказалъ Христосъ человѣку, просившему Его раздѣлить наслѣдство между нимъ и братомъ (Лк. 12, 14). Эту глубокую истину власти земли, того, что «духъ бодръ, а плоть немощна», ясно сознавалъ

вслѣдъ за Христомъ и апостолъ Павелъ. Онъ, въ своихъ заботахъ оградить слабаго человѣка отъ соблазна и паденія, еще больше хотѣлъ бы изолировать его отъ мірскаго — уговорить воздержаться и отъ брака, ибо — звучать задушевные и заботливыя слова, — «будете имѣть скорби по плоти; а миѣ васъ жаль». (I Кор. 8, 28). И эта трогательная любовь къ слабому и страдающему есть самое характерное въ христіанствѣ. Отсюда, а не изъ соціальныхъ теорій исходитъ его призывъ къ труждающимся и обремененнымъ, къ грѣшникамъ. Въ любви и главная сила христіанина. Она споспѣшествуетъ ему въ достиженіи непосильнаго (Рм. 8, 28). Ея источникъ въ любви Того, кто отдалъ все за человѣчество, кто прошелъ черезъ порогъ смерти. Здѣсь — мистерія христіанства. Крещеніе въ смерть Христа есть вмѣстѣ съ тѣмъ смерть ветхаго человѣка въ посвящаемомъ (Рм. 6, 3). Въ смерти стараго рождается новый человѣкъ — «и уже не я живу, но живетъ во мнѣ Христосъ. А что нынѣ живу во плоти, то живу вѣрою въ Сына Божія, возлюбившаго меня и предавшаго Себя за меня.» (Гал. 2, 20). Идея любви дѣлается почти осязаемой: «любовь — кровь Христа» (Игн. Бги. Тралл. 8). Величайшая напряженность чувства разрѣшается величественными выраженіями его. Ярче всего этотъ нафосъ любви выраженъ въ т.-н. «гимнѣ любви» 1-го посланія апостола Павла къ Коринфянамъ, каковой я и позволю себѣ привести въ заключеніе (13, 1-8):

«Если я говорю языками человѣческими и ангельскими, а любви не имѣю, то я — мѣдъ звенящая, кимвалъ бряцающій.

Если имѣю даръ пророчества, и знаю всѣ тайны, и имѣю всякое знаніе и всю полноту, вѣру, такъ что могу и горы переставлять, а любви не имѣю, — то я ничто.

И если я раздамъ все имѣніе мое и отдамъ тѣло

мое на сожженіе, а любви не имѣю, нѣтъ мнѣ въ томъ никакой пользы.

Любовь долго терпѣть, милосердствуетъ, любовь не завидуетъ, любовь не превозносится, не гордится, не безчинствуетъ, не ищетъ своего, не раздражается, не мыслить зло, не радуется неправдѣ, и сорадуется истинѣ; она все покрываетъ, всему вѣритъ, всего надѣется, все переноситъ.

Любовь никогда не перестанетъ, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнутъ, и знаніе упразднится.»

М. А. Г е о р г і е в с к і й.

РЕЛИГИОЗНОЕ ОСНОВАНІЕ ЧУДА.

Характернѣйшее явленіе нашего времени — устремленіе къ тайному и чудесному. Оно наблюдается не только въ области узко-религіозной, но и въ области философской, даже строгой науки. Въ области философской оно выражается въ возвратѣ къ метафизическимъ проблемамъ, которыя вновь занимаютъ центральное мѣсто въ философскихъ системахъ, а въ области науки — возвратѣ къ виталистическимъ концепціямъ. Несомнѣнно, и то и другое знаменуетъ нѣкоторый — быть можетъ еще слабый, еще не всеобщій — сдвигъ въ умахъ, заключающійся въ усиленіи интереса къ сокровенному основанію бытія, въ исканіи таинственнаго духовнаго истока жизни.

Позитивизмъ не создалъ и не могъ создать цѣлостнаго міровоззрѣнія. Это ему было еще меньше подъ силу чѣмъ даже грубому матеріализму. Позитивизмъ поставилъ непреходимыя границы человѣческому познанію. Агностицизмъ сталъ пафосомъ положительнаго направленія въ философіи. И въ этомъ былъ великій соблазнъ позитивизма, потому что онъ сузилъ кругъ духовныхъ интересовъ человѣка. Сверхчувственное стало запретнымъ для человѣческаго ума. Знаніе о мірѣ свелось къ знанію законовъ, управляющихъ міровымъ процессомъ. Печать позитивизма легла на современную науку. Наука и религія стали несо-

вмѣстимы. Научное стало принципиально враждебно религіи.

Но позитивизмъ не могъ убить религіи. Ни одна теорія не въ состояніи уничтожить фактовъ, а внутреннее влеченіе къ религіознымъ тайнамъ — неистребимый фактъ духовной жизни человѣка. Однако, позитивизмъ оказался несостоятеленъ и въ области чисто научной. Онъ столкнулся съ фактами чувственнаго міра, которые не укладываются въ шаблонъ положительнаго мышленія. Мы не говоримъ уже о соціальной жизни, гдѣ факты находятся въ еще болѣе разительномъ противорѣчій съ положительной концепціей. Такъ позитивизмъ преодолевается на двухъ путяхъ. И оба пути ведутъ къ постановкѣ проблемы духовнаго основанія бытія,

Есть въ области фізіологіи группа явленій, гдѣ пути религіозной мысли встрѣчаются съ путями научной мысли, нащупывая почву для взаимнаго пониманія, можетъ быть даже соглашенія. Это область такъ называемаго оккультизма (въ концѣ концовъ метапсихика обнимаетъ область тѣхъ же явленій, развѣ только болѣе ограниченную). Это явленія, которыя не укладываются въ положительную концепцію и которыя до недавняго времени не признавались позитивной наукой. Ихъ природа такова, что ихъ можно назвать магическими явленіями, чудесами; но позитивная наука не знаетъ ни магіи, ни чудесъ, и она предпочитала проходить мимо фактовъ, только бы не впасть въ противорѣчіе. И въ томъ обстоятельствѣ, что представители точной науки въ настоящее время остановили свое пытлиное вниманіе на явленіяхъ оккультизма, признавая ихъ, какъ фактъ, и пытаясь увидѣть въ нихъ проявленіе невѣдомыхъ до сихъ поръ позитивной наукѣ силъ человѣческой души, въ этомъ обстоятельствѣ какъ разъ и можно видѣть признакъ духовнаго сдвига въ умахъ.

Гораздо глубже вникаетъ въ эти таинственныя и чудесныя явленія религіозная мысль. Свободная отъ традиціоннаго догматизма положительной науки, всегда съ трудомъ преодолеваемого, религіозная мысль и въ силу своего особаго метода изслѣдованія имѣетъ преимущество въ изученіи этихъ явленій. Она легко, порывисто и экзотично проникаетъ въ эту область таинственнаго, улавливая въ нихъ присутствіе сверхъестественнаго. Гдѣ точная наука осторожно нащупываетъ факты и столь же осторожно заключаетъ о наличіи въ природѣ загадочныхъ и непонятныхъ силъ, до сихъ поръ ей неизвѣстныхъ тамъ религіозная мысль увѣренно указываетъ на присутствіе сверхъестественной воли. Тамъ, гдѣ наука видитъ просто необъяснимые факты, религіозная мысль усматриваетъ чудеса и знаменія. Она даже пытается использовать явленія оккультизма съ апологетической цѣлью.

Но какъ разъ въ области оккультныхъ явленій для религіозной мысли кроются опасности, грозящія искаженіемъ религіозной идеи. Сближаясь въ этой области съ точной наукой, устанавливая съ ней нѣкоторый союзъ, религіозная мысль сама поддается соблазну экспериментальнаго изслѣдованія. Такъ происходитъ то смѣшеніе религіозныхъ и положительныхъ понятій, которое роковымъ образомъ влечетъ за собой качественное ущербленіе религіозной идеи. Нарождается опасность сниженія религіозной цѣнности вѣры; религія грозитъ вылиться въ особый видъ ученой магіи. Это смѣшеніе понятій прямо направлено противъ религіи, такъ какъ оно создаетъ ложные религіозные образы, болѣе тонкіе, чѣмъ простые идолы, и болѣе опасные, чѣмъ откровенный атеизмъ. Именно благодаря этому смѣшенію понятій могло появиться такое глубоко противорѣчивое и антиномичное понятіе, какъ «наука у чудесахъ». Благодаря тому же смѣшенію могъ возникнуть соблазнъ

апологетическаго использованія оккультныхъ явленій. Съ точки зрѣнія строго религіозной совершенно бесплодна всякая попытка оправданія, чудесъ на основѣ метапсихики. Чудо можетъ имѣть только одно оправданіе — религіозное, есть только одинъ путь познанія чуда — мистическій. Чудо алогично и именно поэтому его положительное оправданіе несостоятельно. Всякая попытка позитивнаго обоснованія чуда, всякая попытка черезъ внѣшній опытъ прійти къ внутреннему, т. е. религіозному узрѣнію чуда, фатально ведетъ ко лжи. Явленія, оккультизма въ этомъ отношеніи особенно полны опасностей.

Задача настоящей статьи начертать границы естестваго явленія и чуда. Въ ихъ раздѣлѣ мы попытаемся найти мѣсто явленіямъ оккультизма; тогда намъ станетъ очевидна опасность ихъ магическаго истолкованія.

Что такое чудо? Этотъ вопросъ самъ собой влечетъ за собой другой: что такое не-чудо? Между какими областями бытія устанавливается то дѣйственное отношеніе, которое называется чудомъ?

Христіанскосъ вѣроученіе усматриваетъ въ чудѣ актъ воли Божіей, направленной на внѣшній міръ. Таково формальное опредѣленіе чуда. Въ немъ мы видимъ противопоставленіе воли Божьей внѣ Его лежащему міру. Но это не раздѣленіе міра и Бога, не утвержденіе двухъ абсолютныхъ корней бытія, но лишь двухъ несравныхъ сферъ бытія; абсолютнаго начала бытія — Бога и міра, Имъ сотвореннаго. Это противопоставленіе мы можемъ принять за исходное положеніе.

Но не всякое отношеніе міра къ Богу есть чудо. То, что человѣкъ тонетъ въ водѣ мы не называемъ чудомъ, но ничѣмъ необъяснимую способность хожденія по водѣ мы называемъ чудомъ, Въ первомъ случаѣ мы говоримъ объ явленіи міра естественна-

го, міра въ себѣ замкнутого, въ которомъ все совершается по законамъ и въ силу законовъ. Это міръ внѣ Бога лежащій, какъ бы міръ покинутый, въ которомъ природный процессъ совершается безъ участія трансцендентной воли; это процессъ себѣ довлѣющій, въ силу собственной своей природы совершающійся. Всякій моментъ этого процесса есть не-чудо. Эта идея міра оставленнаго и себѣ довлѣющаго получила наиболѣе законченное выраженіе въ положительной философіи.

Позитивизмъ исходитъ изъ того основного утвержденія, что между всѣми явленіями міра существуетъ постоянная причинная связь. Все, что начало быть, имѣетъ свою причину. «Всякое явленіе имѣетъ свою феноменальную причину, т. е. имѣетъ впереди себя другое явленіе или какую-нибудь комбинацію явленій» (О. Контъ); «каждый фактъ, имѣющій начало, имѣетъ и причину», при чемъ «неизмѣнно предшествующій фактъ называется причиной, неизмѣнно наступающій за нимъ — слѣдствіемъ»; или еще болѣе полно: причиной называется «совокупность предшествующихъ, за которыми явленіе неизмѣнно или безусловно слѣдуетъ» (Д. С. Милль, Логика, т. I). Это опредѣленіе совершенно игнорируетъ то, какое даетъ причинѣ школа Аристотеля, стремящаяся выявить онтологическій смыслъ причинности. Позитивизмъ имѣетъ дѣло только съ феноменальной стороной причинности, игнорируя ея метафизическое основаніе. Контъ совершенно отвергаетъ всякую совмѣстимость положительной концепціи съ метафизической или теологической; эта несовмѣстимость вытекаетъ изъ постоянства неизмѣнныхъ законовъ управляющихъ міромъ и не допускающихъ вмѣшательства посторонней силы въ существующій порядокъ. Таково механическое воззрѣніе на міровой процессъ. Съ этой точки зрѣнія существен-

нымъ свойствомъ мірового процесса является его имманентная необходимость.

Одно событіе вытекаетъ изъ другого съ необходимостью; оно не можетъ не наступить, если только ему предшествуетъ другое опредѣляемое событіе; каждое событіе — необходимое звено въ цѣпи причинъ и слѣдствій. Позитивизмъ не говоритъ, въ чемъ сущность причины, каковъ характеръ той силы, которая съ роковой неизбѣжностью устремляетъ міровой потокъ по неизмѣнному пути. Онъ говоритъ лишь, что эта сила (впрочемъ, онъ не называетъ ее даже силой) имманентна міровому процессу, что она есть самъ законъ необходимой связи причинъ и слѣдствій. Ничто внѣ его находящееся не направляетъ міровой процессъ, никакая иная трансцендентная сила не вноситъ никакихъ измѣненій въ его роковую предопредѣленность. Явленія вселенной не управляются волей боговъ — живыхъ существъ, одаренныхъ сознаниемъ и волей, какъ то утверждаетъ тсологическая точка зрѣнія; явленія вселенной вмѣстѣ съ тѣмъ не управляются какими-либо сущностями, силами или способностями, хотя и присущими самимъ вещамъ, но отъ нихъ отличными, какъ то утверждаетъ метафизическая точка зрѣнія. Они управляются присущей имъ силой необходимости.

Теперь мы знаемъ, что такое не-чудо. Для насъ теперь ясно, что если бы каждый моментъ мірового процесса вполне и безусловно отождествлялся съ волей Божьей, то о чудѣ невозможно было бы говорить. Въ этомъ смыслѣ правъ Гарнакъ, что понятіе чуда «стало возможно только съ познаниемъ законовъ природы и съ ихъ всеобщимъ признаниемъ» (Гарнакъ, Сущность христіанства). И въ этомъ заслуга позитивизма.

Позитивизмъ выявилъ причинную необходимость естественаго міра; но эту необходимость, непрерывнымъ потокомъ льющуюся во времени,

онъ понялъ, какъ абсолютное основаніе бытія естественнаго міра; между тѣмъ въ его необходимости раскрывается тварная сущность природнаго міра, относительность его бытія, его ничтожество. Каждое мгновеніе жизненнаго становленія, это — плѣненное звено въ тяжелой цѣпи причинной необходимости. Вѣчное и неизбывное слѣдованіе причинъ и слѣдствій, мельканіе «да» и «нѣтъ» это вѣчное — во времени — свидѣтельство о началѣ міра, объ его рожденіи, объ его приходѣ въ бытіе изъ небытія.

Изъ тварности вытекаетъ вѣнположность міра Богу, оставленность и покинутость міра Богомъ. Изъ тварности же вытекаетъ его обусловленность и необходимость. Но до грѣхопаденія вѣнположность и необходимость природнаго бытія исчезала въ порывѣ любви человѣка къ Богу, въ поклоненіи и свободномъ подчиненіи своей воли волѣ Божьей, какъ волѣ любящаго и любимаго Отца. Въ восторгѣ любви и поклоненія Богу исчезало тягостное чувство тварности и утверждалось истинное бытіе — бытіе въ любви; въ свободномъ подчиненіи своей воли волѣ Божьей достигалась истинная свобода — свобода въ совершенствѣ. Грѣхопаденіе и было отпаденіемъ человѣка отъ любви, поклоненія и свободнаго подчиненія волѣ Божьей. Грѣхопаденіе явилось слѣдствіемъ попытки къ ложному самоутвержденію, слѣдствіемъ своеволія. Вотъ почему мы говоримъ, что каждый моментъ мірового процесса нельзя вполнѣ и безусловно отождествлять съ волей Божьей. Утверждая свою волю, человѣкъ терялъ свободу въ совершенствѣ; отнынѣ тварность стала для него тягостнымъ разрывомъ съ Богомъ, неизбывной обусловленностью и необходимостью его естественнаго бытія. Такъ трансцендентность и необходимость природнаго міра явились слѣдствіемъ грѣхопаденія, ибо естественное состояніе есть состояніе отпаденія отъ Бога, есть

своя воля, фатально упирающееся въ необходимость. Но позитивизмъ понялъ эту необходимость, какъ абсолютное основаніе бытія; понятно, такимъ образомъ, почему на основѣ позитивизма невозможно построить положительнаго понятія чуда. «Невозможно разумно рассуждать противъ чуда», говоритъ Паскаль, но въ такой же мѣрѣ невозможно разумно обосновать чудо. Ирраціональная природа чуда доступна только сверхчувственному познанію; только въ мистическомъ опытѣ мы познаемъ чудо, какъ безусловный фактъ. Это объясняетъ, почему познаніе чуда доступно вѣрующему, не знающему мудрости позитивной философіи.

«Каковъ бы ни былъ фактъ, говоритъ Милль (Логика, т. I), если онъ началъ существовать, то былъ предшествуетъ какимъ-либо фактомъ или какими-либо фактами, съ которыми онъ неизмѣнно связанъ.» Но въ актѣ чуда мы какъ разъ имѣемъ случай, когда факту начавшему существовать — въ смыслѣ внѣшнемъ, позитивномъ, — не предшествовалъ никакой другой фактъ. Иными словами, мы имѣемъ случай, когда фактъ возникаетъ безъ феноменальной причины. И это есть единственное возможное позитивное опредѣленіе чуда. Ясно, почему мы не можемъ въ чувственномъ опытѣ познать сущности чуда. Въ самомъ дѣлѣ, представимъ себѣ случай, когда мы имѣемъ дѣло съ фактомъ, всѣ возможные причины котораго исключаются. Могли ли бы мы, пользуясь методомъ остатковъ, сдѣлать индуктивное заключеніе о чудѣ? Очевидно, нѣтъ, потому что вычтя всѣ возможные чувственные причины, мы получимъ нуль. На этомъ нулѣ мы не въ состояніи построить идеи о религіозномъ основаніи чуда. Правда, мы могли бы построить на немъ отрицательное обоснованіе чуда, но дѣйность этого метода въ этомъ смыслѣ, конечно, относительна, потому что мы не знаемъ всѣхъ причинъ мірового процесса.

Итакъ, съ точки зрѣнія позитивнаго міровоззрѣнія чудо представляется абсурдомъ, потому что ни одинъ фактъ не можетъ возникнуть безъ предшествующаго ему другого факта. Но въ религіозномъ познаніи чуда эта апорія преодолевается воспріятіемъ воли Божьей въ актѣ чуда. Воля Божья есть производящая причина (*causa efficiens*) чуда. Воля Божья творитъ чудо изъ ничего. Она властно прерываетъ цѣпь причинъ и слѣдствій и побѣдоносно вторгается въ міръ необходимаго. Она преодолеваетъ природную необходимость и какъ бы вновь творитъ міръ въ одній точкѣ времени и пространства. Она сама не включается въ цѣпь причинной необходимости; она остается надъ ней. Она способна начинать причинный рядъ, оставаясь сама безначальной, то-есть абсолютно свободной. Потому что сверхъестественное лежитъ не за предѣлами матеріальнаго, чувственно-воспринимаемаго, но за предѣлами необходимаго.

Какъ актъ воли Божьей, чудо имѣетъ абсолютный религіозный смыслъ.

Чудо есть преодоленіе волей Божьей естественной судьбы человѣка, совершаемое во имя его спасенія. И съ этой точки зрѣнія его сущность не можетъ быть рационализована. Чудо не есть воздаяніе за заслуги человѣка, оно и не есть наказаніе за его грѣхи. Въ актѣ чуда внезапно прерывается естественная судьба человѣка и направляется по иному таинственному пути. Каковъ бы ни былъ зтотъ новый путь: тяжекъ или легокъ, страшенъ или радостенъ, все равно онъ возникаетъ во имя спасенія человѣка, потому что по загадочному пути ведетъ Богъ человѣка къ его окончательной судьбѣ. И въ напряженіи вѣры человѣкъ ощущаетъ прикосновеніе руки Божьей, любовно-ведущей его къ спасенію.

Но чудо не есть магическій актъ. Спасеніе че-

ловѣка достигается не въ немъ, но черезъ него, не помимо человѣка, но вмѣстѣ съ нимъ, черезъ свободное пріятіе Божьей воли, постигаемой въ откровеніи. Такой именно выеокій религіозный смыслъ чуда раскрывается намъ въ Евангеліи.

Евангельскія чудеса — это великій потокъ любви Божьей, изливаемой на человѣка; здѣсь Богъ нисходитъ къ человѣку, отдаетъ Себя человѣку во имя его спасенія. Это какъ бы предвареніе Голгофы, великой жертвы, принесенной воплотившимся Богомъ во имя спасенія человѣка. «И сжалился надъ нимъ», «и умилился надъ нимъ» — вотъ неслучайно повторяющіеся мотивы евангельскихъ чудесъ. Онъ исцѣляетъ больныхъ, воскрешаетъ мертвыхъ насыщаетъ голодныхъ. Онъ вездѣ тамъ, гдѣ человѣческія муки и страданія, избавляетъ отъ несчастій, утѣшаетъ отчаявшихся. Онъ расточаетъ свою безмѣрную любовь на всѣхъ: богатыхъ и бѣдныхъ, нищихъ и знатныхъ, іудеевъ и язычниковъ. Онъ направляетъ судьбу человѣка по линіи земного совершенства и счастья. Но не слѣдуетъ понимать, подобно Гарнаку, зтотъ путь, какъ абсолютную натуралистическую цѣнность. Это было бы раціонализацией и профанаціей чуда, раскрывающаго въ себѣ абсолютный религіозный смыслъ.

Спаситель прерываетъ естественную судьбу человѣка и направляетъ ее по пути земного совершенства, и въ зтомъ надо видѣть указаніе на близкую побѣду надъ смертію и грядущее преображеніе міра. Въ чудесномъ воскрешеніи мертвыхъ и исцѣленіи больныхъ человѣку открывается преддверіе свѣтлаго преображеннаго міра — потеряннаго рая. Черезъ побѣду надъ грѣхомъ, черезъ одолѣніе смертнаго человѣкъ вступитъ въ рай. И замѣчательно: возвращая больныхъ и немощныхъ къ жизни, Спаситель наставляетъ ихъ: «Иди и больше не грѣши.» Таковъ религіозный

смыслъ чудесъ Спасителя. Этотъ смыслъ раскрывается человѣку черезъ свободное напряженіе вѣры. Только вѣрующій, только ищущій и чающій достоинъ узрѣть чудо и только ему раскрывается религіозный смыслъ чуда. И когда Спаситель творитъ чудо, Онъ творитъ сго среди вѣрующихъ и для вѣрующихъ. Онъ прямо спрашиваетъ: «вѣруете ли, что Я могу это сдѣлать.» (Мт. IX, 28), или предупреждаетъ: «если сколько-нибудь можешь вѣровать, все возможно вѣрующему.» (Мрк. IX, 23), или даже испытываетъ вѣру (исцѣленіе бѣсноватой дочери хананеянки, (Мт. XV, 22-28). Невѣрующій недостойнъ видѣть чуда, потому что оно подавляетъ его, ужасаетъ сго, порождая суевѣрія. Вѣра можетъ быть только свободной, не-свободная вѣра, это суевѣріе и ужасъ. «Внушить вѣру уму и сердцу силою и угрозами — это значитъ внушить не вѣру, а ужасъ», говоритъ Паскаль. Но внушить вѣру чудомъ, это значитъ внушить ее силой. У маловѣрующихъ, колеблющихся и сомнѣвающихъ чудо вызываетъ смущеніе и страхъ. Даже у учениковъ Его чудеса особенно величественныя вызываютъ страхъ (Мт. XIV, 26, Мрк. VI, 49, Лк. V, 9, и VIII, 25). И когда Онъ видитъ невѣріе и опасность соблазна, Онъ не творитъ чудесъ. Онъ покинулъ страну Гертесинскую, потому что видѣлъ страхъ и ужасъ, охватившій жителей при видѣ исцѣленного бѣсноватаго. А въ другомъ мѣстѣ еще опредѣленнѣе говорится о томъ же: «И не совершилъ тамъ многихъ чудесъ по невѣрію ихъ, потому что соблазнялись о Немъ.» (Мт. XIII, 58).

Горькимъ упрекомъ Онъ отвѣчаетъ на просьбу книжниковъ и фарисеевъ о знаменіи: «Родъ лукавый и прелюбодѣйный ищетъ знаменія; и знаменіе не дастся ему, кромѣ знаменія 'Іоны пророка.» Они просятъ о знаменіи, потому что не вѣрятъ, но Онъ знаетъ, что они и знаменію не повѣрятъ,

соблазняются, ибо «если Моисея и пророковъ не слушаютъ, то если бы кто и изъ мертвыхъ воскресъ, не повѣрятъ» (Лк. XVI, 31), Т. е. они не имѣютъ, свободной вѣры, и знаменія не дадутъ имъ этой вѣры, но вѣру ложную и соблазны. Именно такую ложную вѣру и соблазны будутъ вызывать чудеса антихриста. Антихристъ знаетъ эту тайну невѣрующей души, и онъ прибѣгнетъ къ ложнымъ чудесамъ чтобы совратить невѣрующихъ и колеблющихся. «Ибо возстанутъ лжехристы и лжепророки и дадутъ великія знаменія и чудеса, чтобы прельстить если возможно и избранныхъ.» (Мт. XXIV, 24).

Иное значеніе и иной смыслъ имѣли чудеса Спасителя для вѣрующихъ. Для той массы, которая предчувствовала, что настали времена и сроки Мессіи, которая съ замираніемъ сердца ждала Его. Чудеса Спасителя были свидѣтельствомъ того, что Онъ именно и ссть пришедшій Мессія. Въ этихъ чудесахъ Спаситель прямо открывалъ Себя имъ, какъ Сынъ Божій, пришедшій спасти людсей. «И дивился весь народъ, и говорилъ: не это ли Христосъ, сынъ Давидовъ.» (Мт. XII, 23). Но вѣра дѣлаетъ человѣка достойнымъ не только узрѣть чудо, но и творить чудо. Спаситель говоритъ своимъ ученикамъ: «Истинно, истинно говорю вамъ: если будете имѣть вѣру и не усомнитесь, не только сдѣлаете то, что сдѣлано со смоковницей, но и если и горѣ сей скажете: «поднимись и вергнись въ море» — будетъ.» (Мт. XXI, 21, Арк. XI, 23). Но здѣсь не говорится ни объ опытахъ самовнушенія факировъ тѣсно связанныхъ съ магіей, ни о внушеніи въ гипнотическомъ состояніи, практикуемомъ въ соврсмнной медицинѣ, но о свободной вѣрѣ сыновъ Божіихъ, помощью благодати Божіей творящихъ чудеса. «И призвавъ двѣнадцать учениковъ Своихъ, Онъ далъ имъ власть надъ нечистыми духами, чтобы изгонять ихъ и

врачевать всякую болѣзнь и всякую немощь.» (Мт. X. I.).

Итакъ, въ смыслѣ метафизическомъ граница между чудомъ и не-чудомъ совпадаетъ съ границей между свободой и необходимостью. Чудо безпричинно, оно является намъ изъ міра безпачальнаго, изъ міра абсолютной свободы. Въ смыслѣ религіозномъ чудо есть актъ откровенія, въ которомъ Богъ прямо говоритъ вѣрующему: оно обладаетъ абсолютнымъ смысломъ и не можетъ служить средствомъ внушенія вѣры. Въ какомъ же отношеніи къ чуду стоитъ явленія оккультизма? Есть ли въ нихъ признаки откровенія? И съ другой стороны: какое мѣсто занимаютъ явленія оккультизма въ ряду естественныхъ явленій міра? Подчинены ли они закону причинной необходимости или же представляютъ собой факты, о которыхъ мы можемъ сказать, что они возникаютъ безъ причины?

Невозможно безъ глубокаго волненія читать о необычайныхъ и непостижимыхъ явленіяхъ, составляющихъ область новой науки — науки о чудесахъ — метаспсихикѣ. Мы исходимъ изъ убѣжденія, что они подлинные факты, и тутъ передъ нами встаетъ загадка, способная смутить самый проникновенный и самый искушенный въ положительныхъ изслѣдованіяхъ умъ. Какъ понять и какъ уложить въ шаблонъ положительнаго мышленія такія исключительныя, прямо потрясающія явленія, какъ матеріализація живыхъ существъ? Въ присутствіи медиума, находящагося въ состояніи транса, появляется свѣтящаяся туманная масса которая постепенно сгущается и принимаетъ образъ живого существа, человѣка, движущагося, говорящаго, смѣющагося, совершающаго всѣ движенія и жесты, свойственные живому реальному человѣку. Какъ понять явленія телепатіи, угадыванія чужихъ мыслей? Или поразительные случаи предсказанія событій, которыя наступаютъ и сбы-

ваются съ такой точностью, словно были списаны «съ натуры»? Эти явленія идутъ вразрѣзъ рѣшительно и безповоротно съ установившимся положительными концепціями въ фізіологіи. Больше того, кажется они противорѣчатъ самой основѣ положительной науки — закону связи причины и слѣдствія. Положительная философія учитъ, что возможенъ одинъ видъ предсказанія — рациональнаго, т. е. основаннаго на опытѣ. Мы знаемъ, что будетъ дождь, потому что ртуть въ барометрѣ падаетъ. Это простѣйшій видъ предсказанія на основѣ опыта. Но на какомъ опытѣ можно основать предсказаніе съ безусловной точностью чьей-нибудь насильственной смерти? войны? пожара? Здѣсь умъ теряется въ догадкахъ и въ потрясенной душѣ начинастъ наростать съ непреодолимой силой убѣжденіе, что передъ нами сверхестественное явленіе; голосъ высшихъ силъ. Этотъ уклонъ въ мистику, это страстное устремленіе души въ иной міръ, это порываніе ввысь и исканіе знаменъ Божьей воли въ окружающей насъ дѣйствительности такъ понятно и такъ внутренне оправдано для чуткой религіозно-ищущей души. Не въ обычномъ теченіи жизни она ихъ ищетъ, не въ фактахъ очевидно вытекающихъ изъ закона причинной необходимости, но въ явленіяхъ загадочныхъ, необъяснимыхъ и поражающихъ. «Старое суевѣріе, — говоритъ Оливеръ Лоджъ, — что Богъ... говоритъ болѣе ясно черезъ громъ, катастрофы или тайны чуда, чѣмъ черезъ спокойное теченіе обыкновеннаго существованія.» (О. Лоджъ, Сущность вѣры). Пусть это суевѣріе, пусть оно признакъ ущербленной и непросвѣтленной вѣры, но оно чрезвычайно характерно для человѣка во все время и у всехъ народовъ. Понятно почему область оккультныхъ явленій съ такой силой притягиваетъ къ себѣ и гипнотизируетъ религіозно-ищущихъ людей: въ этихъ таинственныхъ и поразительныхъ фактахъ

они порываются узрѣть знаки Божьяго могущества, силы и славы. Но именно здѣсь, въ области этихъ «чудесъ» скрываются опасности величайшаго соблазна, вытекающаго изъ тончайшаго смѣшенія религіозныхъ идей и понятій положительной науки: оно ведетъ ко лжи, суевѣрію, къ особаго рода ученой магіи. Ученымъ магомъ по мысли Вл. Соловьєва будетъ грядущій антихристъ. (Три разговора, Повѣсть объ антихристѣ). Здѣсь религіозное входитъ въ естественное, небесное низводится на землю, смѣшиваясь съ земнымъ, но не соединяясь съ нимъ, не разрѣшаясь ни въ ясность положительной истины, ни въ возвышенность религіознаго узрѣнія. Здѣсь нарождается опасность кощунственной и трагически-бесплодной попытки проникновенія и овладѣнія тайнами царства Божьяго чресъъ двѣри позитивнаго, земнаго, горизонтально-плоскаго мышленія. Ибо есть единственный путь въ царство Божье — путь святости. Царство Божье открывается только чистому и непорочному сердцу.

«Блаженны чистые сердцемъ, ибо они Бога узрятъ». (Мт. V, 8).

По иному пути идетъ магъ: своимъ плоскимъ умомъ онъ стремится познать тайны царства Божьяго, лежащаго въ иномъ глубинномъ измѣреніи; силой и насиліемъ онъ хочетъ овладѣть ими. Наука магіи не раздѣляла строго міра естественнаго отъ сверхъестественнаго, не проводила четкой грани между причиннымъ родомъ явленій и сокровенными силами, лежащими въ основѣ видимаго міра. Можно думать, что существовала смутная идея о постоянномъ порядкѣ въ природѣ, для преодоленія котораго нужна была сила талисмановъ и заклинаній; но ясно, что сила талисмана не совпадала съ силами природы; онѣ противостоятъ другъ другу не только, какъ силы несопряженные,

но и какъ бы силы иноприродныя. Но при всемъ томъ между ними нѣтъ рокового различія: между ними оказывается возможнымъ дѣйственное соприкосновеніе. Тамъ, гдѣ господствуетъ магія, не существуетъ еще ясной идеи о мірѣ посюстороннемъ, мірѣ механической необходимости. Тамъ еще не существуетъ идеи трансцендентной Божественной воли, глубоко отличной отъ естественныхъ силъ, воли законодательствующей, абсолютно свободной и безначальной, не подвергающейся воздѣйствію натурального порядка вещей. Напротивъ, въ магіи происходитъ смѣшеніе тѣхъ и другихъ силъ: силы таинственныя оказываются не вполне свободными отъ воздѣйствія силъ естественныхъ, во власти человѣка находящихся, и на этомъ основывается власть мага надъ ними.

Наука магіи, какъ показываетъ А. Морс (Цари и боги Египта), основывается на знаніи постоянныхъ свойствъ, какъ міра матеріальнаго, такъ и духовнаго. Между тѣмъ и другимъ міромъ существуетъ извѣстное сходство, заключающееся въ томъ, что тому и другому присущи постоянныя свойства. Существовали двѣ магіи: подражательная и симпатическая. Первая основывалась на знаніи законовъ «подражанія», законовъ причинъ и слѣдствій, вторая же на знаніи постоянныхъ свойствъ симпатіи и антипатіи, притяженія и отталкиванія между вещами и существами. Обладая этими знаніями, полученными либо въ силу личнаго наблюденія надъ природнымъ процессомъ, либо въ силу письменнаго преданія, магъ, повторяя опредѣленные условія, могъ вызывать опредѣленные послѣдствія. Такимъ образомъ, тайна магической науки можетъ быть постигнута изъ опыта. Но нераздѣленность, неотграниченность магіи отъ позитивной науки станетъ еще очевиднѣе, если мы обратимся къ пріемамъ магическаго воздѣйствія на

нормальный ходъ природнаго процесса. У мага есть два сильнѣйшихъ оружія: талисманъ и заклинаніе. Хотя талисманъ имѣетъ виѣшне символическій характеръ (такъ, талисманъ въ формѣ скипетра означалъ силу, перевязь на рукахъ, ногахъ, шсѣ закрѣпляли, привязывали душу къ тѣлу и т. д.), тѣмъ не менѣе его дѣйствіе конкретное и безусловное — вполне «магическое.» Таковъ же и характеръ заклинанія: разъ произнесенная формула заклинанія давала ожидаемый результатъ. «Тотъ, кто произнесъ формулу, говоритъ А.Море, навѣрное будетъ спасенъ.» Не вѣра и благодать, не власть отъ Бога нужны магу, чтобы творить чудеса, но только знаніе. Кто знаетъ, тотъ можетъ. И въ этомъ магъ приближается къ позитивному ученому. Но магъ всемогущъ, ему подчиняются и свсрхъестественныя силы, и въ этомъ онъ равенъ богамъ.

Тамъ, гдѣ царить магія, нѣтъ еще истинной религіи. Въ странномъ смѣшеніи естсственного и натурального, божескаго и человѣческаго заключается лишь потенція религіи: но въ немъ же таится соблазнъ человѣкобожеской идеи — идеи равенства человѣка Богу. Именно опасность такого смѣшенія божескаго и человѣческаго скрывается въ наукѣ о чудесахъ — метапсихикѣ. Но кажется здѣсь не такъ велико искушеніе магическаго овладѣнія міромъ, сколь велика опасность сниженія и ущербленія идей трансцендентнаго, идеи безначальнаго Бога, абсолютнаго Вседержителя. Критика явленій оккультизма сдѣлаетъ очевидной опасность ихъ использованія съ апологетической цѣлью.

Религіозная сущность чуда раскрывается человеку въ мистическомъ опытѣ. Вѣра предваряетъ чудо и внутреннее его воспріятіе невозможно безъ вѣры. Въ чудѣ раскрывается небо, и Богъ говоритъ

человѣку. Черезъ разрывы въ цѣпи причинъ и слѣдствій между Богомъ и человѣкомъ, устанавливается какъ бы тонъ личнаго общенія. Чудо не есть знаменіе, не есть символъ, скрывающій за внѣшней видимостью иной внутренней смыслъ, — въ чудѣ человѣку прямо пріоткрывается завѣса царства Божьяго.

Но именно этого непосредственного узрѣнія тайнъ царства Божьяго нѣтъ въ явленіяхъ оккультизма. Въ нихъ человѣку предстоитъ таинственный, непостижимый и потрясающій фактъ, но кромѣ его внѣшняго обличья, кромѣ того, что дано въ чувственномъ опытѣ, ничто иное не открывается человѣку. Онъ предстоитъ одинаково вѣрующему и невѣрующему, грѣшному и святому, какъ и всякое явленіе естественнаго міра, какъ громъ и молнія, какъ буря и дождь, какъ сіяніе дня и ночная темь. Не черезъ святость и напряженіе вѣры лежитъ путь къ явленіямъ оккультизма, но черезъ чувственное воспріятіе, и въ этомъ они сходны со всякимъ явленіемъ царства необходимости. Они явленія отъ міра сего, быть можетъ, болѣе загадочныя и сложныя, чѣмъ всѣ намъ извѣстныя. Наше подлинное отношеніе къ явленіямъ оккультизма есть именно отношеніе къ явленіямъ естественнаго міра. Въ ихъ изученіи важнѣйшую роль играетъ экспериментъ. Такія явленія, какъ матеріализація живыхъ существъ или сношенія съ загробнымъ міромъ, изучаются путемъ эксперимента. Но развѣ это не значитъ, что мы имъ приписываемъ качество необходимости и, слѣдовательно, отдаемъ во власть человѣку? Мы создаемъ извѣстныя внѣшнія условія и убѣждены, что за ними необходимо наступятъ извѣстныя послѣдствія, а это значитъ, что эти послѣдствія мы включаемъ въ причинный рядъ. И поскольку эти эксперименты удаются — а они удаются — мы вправѣ утверждать, что явленія оккультизма принад-

лежать къ міру естественныхъ явленій. Такъ именно и оцѣниваетъ явленія метапсихики Шарль Рише. Какъ послѣдовательный ученый-позитивистъ, онъ отвергаетъ всѣ другіе методы изученія этихъ явленій, кромѣ наблюденія и эксперимента. «Я считалъ бы себя обезчещеннымъ, какъ ученый, говорить онъ, если бы я не принялъ въ основаніе моихъ мнѣній чистаго опыта.» Онъ говоритъ о метапсихикѣ, какъ составной части фізіологіи; онъ стремится создать изъ нея положительную науку; изгнавъ изъ нея все таинственное и непонятное, онъ хочетъ всѣ явленія метапсихики замкнуть въ опредѣленные законы. Добросовѣстность позитивиста вполне вытекаетъ и изъ слѣдующаго занятія Ш. Рише. Онъ не считаетъ возможнымъ видѣть въ явленіяхъ метапсихики нѣчто ненормальное и говоритъ: «Все всегда нормально. Абсурдно предполагать, что въ природѣ имѣютъ мѣсто явленія неправильныя, не обусловленныя опредѣленными законами». Такія явленія метапсихики онъ безусловно вводитъ въ царство естественной необходимости.

Какъ глубоко отличны въ этомъ смыслѣ евангельскія чудеса! Вопреки закону причинной необходимости, черезъ его преодоленіе прерывается данный причинный рядъ и какъ бы изъ ничего творится новый. Между божественной волей Спасителя и міромъ не становится сила талисмана и заклинанія, не становится и сила причинной необходимости, производящей факты видимаго міра, но безначальная воля Бога отъ Себя производитъ эти факты, какъ бы совершаетъ новый актъ міротворенія. Какъ великую власть имущій, Спаситель прямо повелѣваетъ: «Встань, возьми одръ твой и ходи», «Лазарь, выйди вонъ», «Буря перестань.» И разслабленные встаютъ и ходятъ, мертвые воскресаютъ и стихіи умолкаютъ по единому слову Божію.

Но и чудо мы можемъ получить по нашему желанію, но только по молитвѣ. И тогда оно наступаетъ, но не необходимо, а свободно дается Богомъ вѣрующему. Богъ есть начало чуда, Онъ творитъ его изъ ничего Своею волею, которая ничѣмъ инымъ не опредѣляется, но только Сама собой. Она безначальна и абсолютно свободна, ибо абсолютная свобода есть абсолютная безначальность.

Но въ оккультизмѣ опыты не удаются широко и безусловно, какъ опыты въ точной наукѣ. Однако, это значитъ, что условія явленій оккультизма менѣе изучены и менѣе извѣстны намъ, чѣмъ условія другихъ естественныхъ явленій. Тѣмъ не менѣе они все таки удаются и все таки мы знаемъ, что имъ предшествуютъ необходимыя условія. Мы знаемъ, что явленія зктоплазміи (матеріализаціи живыхъ существъ) или телекинезіи наступаютъ только въ темнотѣ; медиумъ долженъ находиться въ состояніи транса, чтобы наступили явленія матеріализаціи; медиумомъ можетъ быть не всякое лицо, но прежде всего натуры истерическія. Но и то, и другое и третье относится къ естественнымъ явленіямъ.

Но допустимъ, что это такъ, что явленія оккультизма — явленія необходимаго природнаго процесса. Какъ возможны въ этомъ случаѣ такія загадочныя явленія, какъ матеріализація живыхъ существъ, совершенно непонятная и необъяснимая съ точки зрѣнія фізіологіи? Какъ возможно угадываніе чужихъ мыслей? Какъ возможно предвидѣніе будущаго, совершенно несовмѣстимое съ идеей мѣрно-текущаго времени?

Несомнѣнно полная раціонализація этихъ явленій, ихъ безусловное и окончательное сведеніе къ извѣстнымъ формамъ физическаго процесса и нормамъ логическаго мышленія встрѣчаетъ значительныя затрудненія. И можно вѣрить, что на пути этого сведенія позитивной наукѣ придется сдать

не одну изъ своихъ незыблемыхъ позицій. Но больше того, быть можетъ придется произвести и переоцѣнку нѣкоторыхъ логическихъ категорій, какъ на примѣръ, категоріи времени, за послѣднее время вообще переживающей серьезную эволюцію. Но уже и сейчасъ мы можемъ выдвинуть нѣсколько сужденій объ естественномъ основаніи оккультныхъ явленій; эти сужденія создаютъ болѣе или менѣе устойчивую базу для положительнаго пониманія оккультизма.

Въ сущности говоря, въ явленіяхъ матеріализаціи нѣтъ безусловнаго противорѣчія закону связи причины и слѣдствія. Не представляется невѣроятнымъ, что эти явленія производятся душевными силами медиума, погруженнаго въ трансъ; въ такомъ случаѣ вся проблема сведется къ вопросу объ основаніи этой связи. Но какова бы ни была онтологическая сущность этой связи, то-есть, какъ бы ни рѣшился вопросъ объ отношеніи души и тѣла, мы все же можемъ оставаться на утвержденіи, что эта связь носить необходимый характеръ. И тогда намъ останется разсмотрѣть, не имѣемъ ли мы дѣло съ особой творческой способностью человѣческой души отъ вѣка заданной? Не будетъ ничего неожиданнаго, если это окажется такъ, потому что не такова ли въ сущности иная творческая способность человѣка, не менѣе поразительная и величественная, но все же включаемая нами въ рядъ естественныхъ явленій — способность дѣтворженія?

Въ такомъ же свѣтѣ намъ представляется и другое явленіе оккультизма — телепатія. Мы не знаемъ тайны отношенія между тѣлеснымъ и душевнымъ процессомъ, но тѣмъ не менѣе мы выражаемъ эту связь въ категоріи причинности. Мы знаемъ, что душевный процессъ оказывается способнымъ воздѣйствовать на физическій и наиболѣе разительны въ этомъ отношеніи явленія внушенія и само-

внушенія. Но если душевные процессы имѣютъ свое отраженіе въ физическихъ, то мы не допустимъ невозможнаго, если сдѣлаемъ предположеніе, что эти послѣдніе въ видѣ особыхъ волнъ, аналогичныхъ эфирнымъ, передаются на разстояніе; безсознательно улавливаемые нами, онѣ вызываютъ въ насъ соотвѣтствующія психическія впечатлѣнія. Gr. Myers говоритъ о мозговыхъ вибраціяхъ, таинственно передающихся отъ одного лица другому. Шарль Рише не отвергаетъ этой теоріи, хотя и не считаетъ ее достаточной.

Но неизмѣримо болѣе сильныя затрудненія встрѣчаетъ попытка раціональнаго истолкованія предвидѣнія будущаго. И кажется здѣсь мы не можемъ обойтись безъ переоцѣнки категоріи времени. Совершенно ясно, что если бы мы допустили возможность проникновенія естественной души человека въ міръ внѣвременнаго, то мы рѣшили бы безъ труда поставленную задачу, какъ рѣшилъ Блаженный Августинъ проблему Божественнаго предвидѣнія. Но мы не можемъ сдѣлать этого допущенія, потому что проникновеніе человеческой души въ міръ внѣвременнаго означало бы ея полный и окончательный переходъ въ міръ безначальнаго, въ царство абсолютной свободы; преодолѣвъ вопли и окончательно роковую подчиненность необходимости, человекъ вступилъ бы въ царство Божье; но мы знаемъ, что иной путь ведетъ въ потерянный рай. Но то толкованіе идеи времени, которое даетъ намъ Бергсонъ, открываетъ возможность раціональнаго объясненія человѣческаго предвидѣнія. Бергсонъ исходитъ изъ утвержденія, что время не тождественно себѣ во всѣхъ условіяхъ. Время нашего сознанія и время физическаго процесса не соразмѣрны, и ритмъ перваго изъ нихъ представляется чрезвычайно замедленнымъ въ сравненіи съ ритмомъ второго. Но и время нашего сознанія не всегда тождественно себѣ. Во снѣ (а

сонъ есть ступень къ состоянію транса) мы имѣемъ иную текучесть времени, иной его ритмъ, безконечно болѣе замедленный. Въ одну секунду этого времени передъ нашимъ мысленнымъ взоромъ проходятъ событія и переживанія, для развертыванія которыхъ въ нормальномъ состояніи понадобились бы мѣсяцы и годы. Въ мірѣ сновидѣній царствуетъ иное время, не тождественное тому, какое намъ дано въ нормальномъ состояніи. Мыслимо себѣ представить, что въ состояніи транса мы снова имѣемъ иное время, иной его ритмъ, еще больше замедленный, чѣмъ во снѣ. И въ этомъ времени передъ нашимъ взоромъ открывается безграничная даль будущаго, мгновенно становящагося настоящимъ, чтобы въ слѣдующій мигъ перейти уже въ прошлое. Въ нормальномъ состояніи мы вспоминаемъ его, но въ обратной перспективѣ — въ перспективѣ будущаго. Такъ представляется возможнымъ предвидѣніе будущаго.

Мы не ставили себѣ задачи окончательной рационализаціи оккультныхъ явленій — мы стремились показать только, что она возможна. Быть можетъ она будетъ достигнута окончательно на иныхъ путяхъ, чѣмъ тѣ, которые мы намѣтили, но важно то, что эти пути не закрыты. И теперь понятно, что поскольку мистика есть чистый религіозный опытъ, постольку оккультныя явленія не относятся къ ней. Понятно также, почему использование оккультныхъ явленій съ апологетической цѣлью требуетъ величайшей осторожности и вниманія. Смѣшивая оккультныя явленія съ чудесами, принимая за откровеніе то, что намъ явлено отъ вѣка во времени и пространствѣ, мы подмѣниваемъ неизреченную сущность Божества, сущностью тварнаго, грѣшнаго міра, находящагося въ роковой власти закона причинной необходимости. Мы ущемляемъ идею безначальнаго Божества и впадаемъ въ грѣхъ магическаго постиженія Бога.

Потому что мы знаемъ, что подлинное постиженіе Бога возможно только въ напряженіи святости.

«Блаженны чистые сердцемъ, ибо они Бога узрятъ.»

Явленія оккультизма теряютъ прелесть чудеснаго, когда они будутъ окончательно рационализированы и станеть всестороннее явной ихъ принадлежность къ великому царству необходимости. Такъ громъ и молнія потеряли прелесть чудеснаго, когда были включены въ цѣпь причинъ и слѣдствій. Когда явленія оккультизма будутъ сведены къ естественнымъ законамъ, ихъ постигнетъ та же судьба: они устарѣютъ и станутъ нелюбопытны, какъ устарѣлъ и сталъ нелюбопытенъ граммофонъ. Быть можетъ, обнаружится, что они принадлежатъ къ области безконечно болѣе сложныхъ явленій, гдѣ царитъ иное время и пространство, гдѣ дѣйствуютъ иныя, невѣдомыя намъ силы, но гдѣ рокъ отождествляется съ тѣмъ же закономъ причинной необходимости. На томъ же пути вѣры и святости преодолевается необходимость и побѣждается рокъ. Это еще не царство свободы, не царство Божье, но міръ грѣшный, еще ждущій своего страшнаго суда.

Но это не значитъ, что явленія оккультизма, какъ и всѣ явленія естественнаго міра, перестанутъ быть чудомъ, чудомъ пребывающимъ, отъ вѣка даннымъ. Они не перестанутъ свидѣтельствовать о чудесномъ происхожденіи міра, о моментѣ міротворенія, о первой причинѣ, породившей во времени безконечную цѣпь причинъ и слѣдствій. Если бы всю совокупность фактовъ, составляющихъ міръ, мы разложили на ряды причинъ и слѣдствій, то какъ бы далеко они ни вытянулись во времени, все равно мы придемъ къ единой первопричинѣ, которой уже не предшествуетъ иная причина. Эта первопричина, не опредѣленная уже никакой другой причиной, и есть абсолютная свобода и

безначальность — Богъ, сотворившій видимый міръ. Все въ мірѣ чудо, потому что сотворено Богомъ изъ ничего. Въ шумномъ всплескѣ волны, въ мерцаніи далекой звѣзды, въ падающихъ капляхъ дождя, въ шелестѣ зеленой листвы, въ каждомъ нашемъ шагѣ раскрывается чудо сотворенія міра изъ ничего, чудо первопричины. Такова именно сущность естественнаго откровенія, о которомъ говоритъ христіанское вѣроученіе. Но увы, это только внѣшняя, раціональная сторона міротворенія, въ которой намъ не раскрывается конкретная внутренняя истина о царствѣ Божьемъ. Только вѣрующимъ душамъ, только святымъ сердцамъ въ мистическомъ опытѣ раскрывается неизреченная тайна царства Божьяго.

Д м. Р е м е н к о.

Кишиневъ, май, 1928.

ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВЪ О СОВРЕМЕННОЙ ПОКАЯННОЙ ДИСЦИПЛИНѢ ПРОФЕССОРА ПЕТРОГРАДСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ ПРОТОІЕРЕЯ О. НАЛИМОВА*)

1. Для спасенія людей отъ духовнаго порабощенія діаволомъ и возстановленія ихъ отличія отъ другихъ живыхъ существъ — личнаго самосознанія себя Сынами Божиими — Единородный Сынъ Божій благоволилъ стать совершеннымъ человѣкомъ, изъ души разумной и тѣла, единосущнымъ намъ по человѣчеству, по всему подобнымъ намъ, кромѣ грѣха, и этимъ ипостасиимъ единеніемъ дѣйствительно возвелъ человѣка въ божественное безсмертіе и спосадилъ одесию Отца.

2. Тѣмъ же путемъ усвояетъ совершенное Христомъ спасеніе каждый человѣкъ, вѣрующій во Христа Спасителя. Спогребаясь Христу въ крещеніи и возрождаясь отъ воды и Духа, онъ умираетъ для грѣха, совлекается тѣла грѣховнаго, выходитъ изъ купели единосущнымъ Христу по человѣчеству, и оградивши всѣ свои виѣшнія чувства миропомазаніемъ отъ иасильствеинныхъ воздѣйствій зараженнаго грѣхомъ міра, всю послѣдующую жизнь посвящаетъ на служеніе Богу, стремится быть и подобнымъ Христу по всему, достичь въ единство вѣры и познанія Сына Божія, т. е. въ полное сочетаніе своей воли съ волей Божіею, безгрѣшность и безстрастіе.

3. Господь Іисусъ Христосъ какъ искупленіе рода человѣческаго совершилъ на землѣ реально, видимо и осязательно, такъ и Церковь Свою основалъ на землѣ, послѣ Своего Вознесенія, черезъ видимое сошествіе Св. Духа на Апостоловъ, и спасеніе каждого христіанина содѣлываетъ благодатью, подаваемую черезъ «скудельныя сосуды» — апостоловъ и ихъ преемниковъ, въ видимыхъ и осязаемыхъ священническихъ обрядахъ — таинствахъ, въ каждомъ изъ которыхъ, съ совершеніемъ опредѣленнаго виѣшняго знака, соединилъ по Его божественному обѣтованію, опредѣленный же благодатный даръ, необходимый при извѣст-

*) Тезисы докладовъ о современной покаянной дисциплинѣ покойнаго о. Налимова характерны для религіозныхъ настроеній въ совѣтской Россіи. Тезисы эти могутъ быть предметомъ спора. Бросается въ глаза несправедливость относительно католичества.

Редакція.

ныхъ условіяхъ и непремѣнно спасительный для человѣка, но не нарушающій его свободъ: снимающій съ его воли узы грѣха и порабощенія дьяволу, но оставляющій на его произволеніе принять или не принять этотъ даръ.

4. Этимъ реальнымъ, необходимымъ, несомнѣннымъ присутствіемъ спасительной благодати въ таинствахъ Христова Церкви отличается отъ церкви ветхозавѣтной и отъ всѣхъ человѣческихъ религіозныхъ обществъ: она одна даетъ человѣку не субъективное чувство единенія съ Богомъ, а объективные факты, дающіе несомнѣнное, по непреложному обѣтованію Господа, реальное единеніе съ нимъ върующему, если этотъ послѣдній самъ не противится этому единенію.

5. Святѣйшее изъ таинствъ — евхаристія, таинственное воспроизведеніе искупительной для всего міра Голгофской жертвы, приобщеніе Тѣла и Крови Христовыхъ, реально — по душѣ и по тѣлу соединяющее причастника со Христомъ и со всѣми другими причастниками и этимъ устанавливающее единосущіе мистическаго тѣла Христова — Церкви съ воспріятымъ Имъ въ ипостасное единеніе и обожествленіиыхъ человѣческимъ естествомъ, представляетъ постоянное, до скончаніе вѣка, фактическаго осуществленія дѣла Христова въ условіяхъ земнаго существованія, дѣла дѣйствительнаго спасенія одного за другимъ поимѣнной человѣческаго рода, а для каждаго въ отдѣльности христіанина являетъ исповѣданіемъ вѣры въ единосущіе со Христомъ Спасителемъ, осуществленіемъ въ жизни полнѣйшаго возможнаго на землѣ, духовнаго и тѣлеснаго строя жизни и источникомъ необходимыхъ для таинствъ жизни силъ.

6. По этому значенію для всей Церкви и для каждаго христіанина таинство Причащенія должно совершаться постоянно. Оно одно изъ всѣхъ таинствъ всегда необходимо всѣмъ вмѣстѣ и каждому въ отдѣльности върующему. Христіанинъ, чувствующій себя живымъ членомъ Церкви, не можетъ не стремиться всѣмъ существомъ своимъ къ реальному общенію со своимъ Спасителемъ, а вся Церковь, продолжательница дѣла Христова на землѣ, не можетъ не содѣйствовать всѣми мѣрами осуществленію этого стремленія.

7. Сущности таинства Причащенія вполне соответствовала практика Церкви I-IV вѣковъ: всѣ «вѣрные» не только присутствуютъ, но обязательно причащаются за каждою литургіею; при невозможности присутствовать въ церкви, причащаются дома запасными дарами; Церковь тревожится, когда кто либо изъ нихъ не приступаетъ къ причащенію, разслѣдуетъ причину его уклоненія, побуждаетъ не ослабѣвать къ единенію со Христомъ. Современная практика — требованіе особаго разрѣшенія духовника на каждый случай причащенія, препятствуетъ осуществле-

нію цѣли, для котораго установлена евхаристія, и признаеть только священнослужителей «вѣрными» христіанами, а всѣхъ мірянъ низводитъ на положеніе «кающихся», молящихся только съ вѣрными, но нѣ причащенію допускаемыхъ только послѣ разрѣшенія отъ грѣховъ черезъ «таинство» покаянія.

8. Единосущный намъ по человѣчеству Христосъ и подобенъ намъ по всему, но кромѣ грѣха: Онъ безгрѣшный абсолютно человѣкъ: христіане всѣ поголовно грѣшны. Канъ Христосъ пришелъ не праведниковъ спасти, а грѣшниковъ, такъ и Церковь Его состоитъ изъ однихъ грѣшниковъ фантически, но только не рабовъ по своему душевному настроенію, а враговъ грѣха даже въ то время, когда они впадаютъ въ грѣхи. Поэтому покаяніе есть всегдашнее душевное состояніе христіанина, и тѣмъ болѣе глубокое, искреннее и горячее, чѣмъ строже и внимательнѣе относится онъ нѣ своей внѣшней и внутренней жизни. Но это покаянное настроеніе не охлаждаетъ стремленія христіанина ко Христу, но напротивъ усиливаетъ его все болѣе и болѣе, и не препятствуетъ евхаристическому общенію со Христомъ, и составляетъ необходимое условіе причащенія Тѣла и Крови Христовыхъ «во оставленіе грѣховъ», дѣйствительно омываемыхъ евхаристической Кровію «во исцѣленіе души и тѣла», дѣйствительно оздоравливаемыхъ и питаемыхъ Тѣломъ и Кровью Христа.

9. Канъ грѣхомъ бываетъ вообще не внѣшній фантъ, а отношеніе человѣка къ этому фанту, такъ и препятствіемъ нѣ пріобщенію Тѣла и Крови Христовыхъ являются не фактическіе собственно грѣхи человѣка, а его душевное состояніе. Когда христіанинъ грѣшитъ сознательно, земное предпочитаетъ небесному, міръ любитъ, а Бога забываетъ, онъ не грѣшитъ уже только, а грѣху работаетъ, вмѣсто того, чтобы служить Христу. Таинство причащенія не можетъ быть при этомъ спасительно для него, потому что самъ онъ въ каномъ либо отношеніи не ко Христу стремится сердцемъ, а прочь отъ Него. Необходимо ему предварительно вновь почувствовать отвращеніе къ соблазнявшему его грѣху и обратиться ко Христу всѣмъ опять сердцемъ, а не раздвоеннымъ. Но своими силами загладить грѣхъ, которому онъ вновь и вновь работалъ, и который теперь его тяготитъ, онъ не можетъ и имѣетъ надобность въ «таинствѣ», покаянія для того и установленномъ, чтобы христіанинъ, мучимый сознаніемъ уклоненія отъ Христа, имѣлъ несомнѣнное, видимое удостовѣреніе, что грѣхъ, отчуждавшій его отъ Христа, и его тѣла — Церкви, прощенъ Богомъ, не существуетъ болѣе; силы его, подавленные и извращенныя этимъ грѣхомъ, возстановлены благодатно; снова онъ можетъ безболѣзненно, всѣмъ существомъ служить Христу, быть въ тѣснѣйшемъ единеніи съ Нимъ, стремится къ Его безгрѣшности.

10. Древняя Церковь такъ и смотрѣла на таинство покаянія, какъ на врачеваніе, необходимое христіанину лишь въ исключительныхъ случаяхъ, когда онъ грѣшитъ къ смерти, когда, по слову Іоанна Богослова, нельзя молитвою только братскою испросить ему отъ Господа прощенія, потому именно, что онъ вышелъ изъ общаго теченія жизни своей Церкви, разстраиваетъ совмѣстную братскую работу созиданія спасенія, вносить въ нее чуждые ей и вредные элементы, вносить не случайно, а устойчиво, когда, однимъ словомъ, возникаетъ надобность ввести опять въ Церковь христіанна, разъ уже вступившаго въ нее, но затѣмъ какою либо стороною своей личной жизни отколовшася отъ нея.

11. Не соотвѣтствуетъ дѣйствительности и обычное наше и рационалистическое представленіе о жизни первыхъ христіанъ и о постепенномъ ходѣ развитія нравственности въ Церкви. Святые по своему душевному настроенію по всецѣлой отданности Христу, первые христіане фактически жили по іудейски и язычески настолько, что чуждались другъ друга (петронисты и павлиннысты такъ называемые), и лишь постепенно преобразовывали свою жизнь въ христіанскую, евангельски свободную отъ іудейскаго законническаго формализма и нравственно чистую отъ языческой распущенности (такъ называемой Іоанновскій синтезъ, а на самомъ дѣлѣ — идеаль христіанской жизни, всецѣло осуществленный Господомъ Іисусомъ Христомъ, одинаково дорогой и Петру, и Павлу и Іоанну, и единственно только цѣнимый и заповѣдуемый ими, но лишь постепенно все болѣе и болѣе ясный, усвояемый и осуществляемый и каждымъ христіаниномъ, и помѣстными церквами, и всею въ совокупности Церковью, не въ прерывномъ при томъ процессѣ, а въ постоянной смѣнѣ свѣтлыхъ и темныхъ моментовъ, эпохъ процвѣтанія и упадка).

12. И покаянная дисциплина въ Церкви развивалась въ направленіи, противоположномъ нашему обычному представленію: не отъ требованія полной безгрѣшности ко все большей и большей снисходительности, а при одинаковомъ отрицаніи грѣха устойчиваго, упорнаго, сознательнаго, отъ самой широкой терпимости въ отношеніи къ іудейскимъ и языческимъ обычаямъ, къ возможно полному вытѣсненію изъ обычнаго уклада жизни всего, не соотвѣтствующаго христіанскому собственно идеалу. Ап. Іаковъ живетъ «праведникомъ» по фарисейскому воззрѣнію; Ап. Павелъ совершаетъ обрѣзаніе надъ принявшимъ христіанство, полуіудеемъ по происхожденію, Тимофеемъ, а въ IV в. отлучаютъ отъ Церкви за празднованіе Пасхи одновременно съ іудеями. Ап. Павелъ дозволяетъ коринфскимъ и римскимъ гражданамъ не только вкушать идоложертвенное, но даже возлежать въ идольскомъ капищѣ; отлучаетъ (на короткое при томъ время), лишь за такое блужденіе, какого не слышно у языч-

ниновъ; а въ III-IV вѣкахъ за подобные грѣхи отлучали чуть ли не на всю жизнь.

13. Въ спорѣ монтанистическомъ и другихъ подобныхъ вопросъ шелъ не о томъ, можетъ ли быть очищенъ тотъ или другой тяжкій грѣхъ, а о способѣ только очищенія: необходимо ли въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ непосредственное Божіе воздѣйствіе (въ видѣ ли отнрovenія о прощеніи, или призыва кающагося къ мученичеству — нрещенію нровію), или Церновъ имѣетъ нормальное, Христомъ дарованное ей, благодатное средство врачеванія танихъ грѣховъ—«особое таинство» покаянія. Выяснилось ученіе покаянія, какъ «таинствѣ»; именно канъ о благодатномъ, божественномъ антѣ, равносильномъ мученичеству за Христа, или особому пророческому отнрovenію о прощеніи грѣховъ Самимъ Господомъ, — какъ актѣ, въ которомъ съ такою же несомнѣнностью и объентивностью дается прощеніе отъ Бога танихъ грѣховъ, которые не могутъ быть очищены субъентивнымъ покаяннымъ настроеніемъ кающагося и обычною братскою молитвою. Это выясненіе не въ томъ состояло, что въ числѣ простибельныхъ грѣховъ включались болѣе и болѣе тяжніе, прежде будто бы не прощавшіеся, а въ томъ, что устанавливалась возможность врачеванія (а не чудеснаго только исцѣленія) танихъ грѣховъ, и выяснились способы этого врачеванія Церновъю черезъ ея обычныхъ представителей, лицъ іерархическихъ; развивалась и урегулировалась нормальная покаянная дисциплина на смѣну чрезвычайныхъ, разрозненныхъ, харизматическихъ призывовъ нъ покаянію и объявленій о прощеніи грѣховъ проками или мучениками.

14. Изъ трехъ изреченій Господа о власти вязать и рѣшить — два (Мф. XVI, 19; ІОАН. XX, 23) говорятъ, о таинствѣ собственно кпокаянія, а о всей совокупности полномочій, обѣщанныхъ Ап. Петру и ввѣряемыхъ всѣмъ апостоламъ и только въ третьемъ (Мф. XVIII, 15-20) говорится опредѣленно о грѣхѣ брата т. е. христіанина, уже соблазняющемъ собрата, и устанавливаются три формы прекращенія соблазна, исправленія брата согрѣшающаго: 1) братское частное увѣщаніе — исправленіе безъ «таинства» покаянія, 2) призывъ для увѣщанія собратій, болѣе авторитетныхъ, конечно исповѣдь частная передъ духовникомъ и его разрѣшеніе; 3) перенесеніе вопроса о грѣхѣ соблазняющемъ на судъ всей Церкви—публичное покаяніе съ отлученіемъ согрѣшающаго на время высненія вопроса для всей Церкви, заканчивающееся или публичнымъ уже примиреніемъ разрѣшеніемъ грѣшника, или признаніе упорнаго грѣшника язычникомъ и мытаремъ, т. е. для собратій — прекращеніемъ соблазна, а для него самого — объявленіемъ невозможности

совершить «таниство» покаянія, снять съ него грѣхъ, доколѣ онъ этотъ грѣхъ предпочтаетъ общенію съ Церковію.

15. «Таниство» покаянія необходимо предполагаетъ, какъ врачеваніе отъ смертельной болѣзни, — грѣхъ къ смерти, ясное сознаніе грѣха, отлучающаго христіанина отъ Христа, чистосердечное раскаяніе въ немъ и горячее желаніе оставить этотъ грѣхъ, готовность полную содѣйствовать своему врачеванію, исполнять указаніе врача-Церкви, и какъ всякое «таниство» реальное сочетаніе благодати Божіей и свободы человѣка, желаніе принять это именно таниство. Все это со стороны кающагося совершенно независимо отъ того, въ чемъ состоитъ его грѣхъ, и самъ ли онъ созналъ свой грѣхъ, и проситъ у Церкви успокоенія особаго средства своей мятущейся совѣсти или обличенъ въ немъ другими и приведенъ къ желанію «покаянія» зпитимією, быть можетъ долговременною. Со стороны Церкви, т. е. духовника, необходимо убѣжденіе въ совершенной искренности кающагося, и на основаніи этого убѣжденія разрѣшеніе кающагося именемъ Божіимъ отъ грѣха исповѣданнаго, т. е. не объявленіе только и о примиреніи съ Церковью и молитвы о прощеніи грѣха, а дѣйствительное преподаніе божественной благодати, освобождающей покаяющагося отъ грѣха, всецѣло примиряющей его съ Церковію. Безъ разрѣшенія нѣтъ «таниства» покаянія.

16. Современная наша покаянная практика совпадаетъ съ практикою католической церкви, съ единственно, кажется, счастливымъ исключеніемъ, — необязательностью эпитиміи. Въ католической Церкви она окончательно сформировалась въ эпоху схоластики съ ея стремленіемъ догматизировать весь средневѣковый укладъ жизни Римской церкви, съ ея юридическимъ пониманіемъ христіанства, съ подчиненіемъ мірянъ клиру, тѣхъ и другихъ — папѣ, съ чрезмѣрнымъ увлеченіемъ силлогистическимъ методомъ и при скудости историческихъ знаній, съ непривычкою, а затѣмъ и съ боязнью къ объективному, историко-критическому методу.

17. Признанія «таниства» покаянія обязательнымъ для каждаго христіанина, желающаго причаститься, противорѣчитъ: 1) существу «таниства» вообще, въ каждомъ «таниствѣ» преподается свой опредѣленный благодатный даръ и только желающему принять этотъ именно даръ; 2) «таниству» покаянія, желать этого таниства долженъ только христіанинъ, сомнѣвающийся въ своей принадлежности къ Церкви и ищущій примиренія съ нею. Идеаль христіанина по отношенію къ этому таниству — никогда не имѣть дѣйствительной нужды въ немъ, быть всегда въ живомъ общеніи съ Христомъ и Его Церковію; 3) «таниству» причащенія, оно постоянно нужно христіанину, какъ живому члену Церкви — Тѣла Христова. Ставить обязательнымъ условіемъ для него

«таинство» покаянія, котораго доброму христіанну никогда бы не надобно было принимать значить удалять христіанина отъ Христа, 4) Догмату I Вселеискаго Собора о едннсуціи нашемъ съ Господомъ Иисусомъ Христомъ по воспринятому имъ въ нпостасіое едннсіе человѣчеству.

18. Основоу этого невозможнаго, казалось бы, признанія спужнтъ 1) ошибка историческая: смѣшеніе субъектнвнаго чувства сокрушенія о своихъ грѣхахъ и всегда присущаго христіанину н дѣйствительно особо желательнаго, когда онъ приступаетъ къ святѣйшему таинству евхаристіи, съ объективнымъ фактомъ — «таинствомъ» покаянія, и 2) ошибка логическая, умозаключеніе отъ необходимости благоговѣйнаго отношенія къ евхаристіи къ невозможности, при существованіи таинства покаянія, а потому н обязательности безгрѣшности при приобщеніи, мысленно, конечно, лишь на почвѣ юридической расцѣпки дѣятельности человѣка, допускающей возможность даже сверхдолжныхъ заслугъ его.

19. На этой же почвѣ юридическаго поиманія христіанства, съ раздѣленіемъ Церкви на учащую — активную н учнмую — пассивную возникло и окрѣпло и требованіе очищенія черезъ таинство покаянія всѣхъ грѣховъ, а не отпувающихъ только христіанина отъ живого общенія со Христомъ. Это требованіе въ технически точномъ смыслѣ невозможно (кающійся не можетъ серьезно и искрено обѣщать быть безгрѣшнымъ, а духовникъ не можетъ вѣрить въ исполнимость такого обѣщанія) лишаетъ нашу обычную исповѣдь значенія таинства необходимо преподающаго благодать, разрѣшающую отъ грѣховъ и даетъ мѣсто сомнѣнію, всегда при разрѣшаются при ней грѣхи Самимъ Господомъ, осложняется и при исповѣди тяжкихъ грѣховъ сознаніе ихъ опасности и необходимости исправленія, низводитъ исповѣдь на степень простой бесѣды пастыря съ пасомымъ, проверки его нравственнаго состоянія а при строгой постановкѣ этой проверки превращаетъ таинство покаянія изъ врачебницы въ судилище, превращеніе, признаваемое Римскою Церковію, но отвергаемое православною.

20. Составляющее неизбѣжный результатъ современной покаянной практики фактическое отлученіе мірянъ отъ причащенія съ поставленіемъ ихъ въ этомъ отношеніи въ полную зависимость отъ духовника (запрещеніе мѣять духовника) вполне соотвѣтствуетъ папистической теидеиціи Рима и столь же полно противорѣчитъ идеѣ соборности Православною Церкви, по которой каждый христіанинъ является живымъ членомъ Церкви — Тѣла Христова мнстическаго, едннсуциымъ Христу черезъ постоянное приобщеніе евхаристическаго Его Тѣла н Крови н въ силу этого едннсуціа, не стоитъ въ безусловной зави-

симости отъ клира, какъ неизбежнаго посредника между Христомъ и мірянами, а самъ содѣваетъ свое спасеніе въ постоянномъ духовномъ общеніи съ пастырями-руководителями въ христіанской жизни.

21. Самъ содѣвая свое спасеніе и почерпая потребныя для сего силы въ причащеніи за каждою литургіею, а при затруднительности посѣщенія Церкви въ причащеніи и на дому запасными Дарами, христіанинъ постоянно стремится каждый свой поступокъ и весь укладъ своей жизни сообразовать съ идеаломъ — земною жизнію Самаго Господа Іисуса Христа, постоянно даетъ самъ себѣ отчетъ въ своемъ нравственномъ состояніи, при каждомъ приобщеніи особо сильно чувствуетъ свое не достоинство и необходимость большаго и большаго совершенствованія и усиливаетъ свои заботы о нравственномъ преуспѣяніи, не скрываетъ душевнаго состоянія и отъ собратій болѣе опытныхъ и особенно отъ своего пастыря-руководителя духовнаго, передъ которымъ и прямо раскрываетъ свою совѣсть возможно часто и обстоятельно, при каждомъ удобномъ случаѣ и духовнаго молитвеннаго и житейскаго общенія съ нимъ (замѣна нынѣшней исповѣди), принимаетъ по совѣту съ нимъ и разрѣшеніе особо тяготящихъ совѣсть грѣховъ въ таинствѣ покаянія, совершаемомъ келейно (при тайномъ грѣхѣ) и всенародно (при грѣхѣ явномъ, для многихъ соблазнительномъ), но при непремѣнномъ въ томъ и въ другомъ случаѣ условіи сознанія необходимости оставить грѣхъ, таинственно разрѣшаемый, и желаніе и рѣшимость осуществить эту необходимость во всю мѣру своихъ силъ.

22. Дѣленіе грѣховъ на смертные, тяжкіе, простительные — вполне субъективно. Грѣха, какъ факта, какъ реальной сущности нѣтъ. Грѣховно бываетъ лишь отношеніе свободнаго, но условнаго по своему бытію существа къ Богу и степень грѣховности опредѣляется лишь сознательностью этого отношенія и упорствомъ въ немъ. Всякій грѣхъ смертенъ, доколѣ грѣшникъ, сознавая его опредѣленно какъ грѣхъ, не проситъ и не принимаетъ отъ Бога освобожденія отъ этого грѣха, и всякій грѣхъ прощается, если грѣшникъ чистосердечно раскается въ немъ. Поэтому каждый грѣхъ можетъ быть, при желаніи кающагося, разрѣшаемъ черезъ «таинство» покаянія безъ потворства только мнительности человѣческой, желанію переложить нравственную отвѣтственность на другихъ, и всякій же грѣхъ можетъ быть очищенъ однимъ субъективнымъ раскаяніемъ безъ разрѣшенія «таинственнаго», но и безъ утаиванія его отъ пастыря, въ предупрежденіе самообольщенія.

23. Такъ называемая общая исповѣдь не имѣетъ никакого отношенія къ «таинству» покаянія. Она представляетъ одну изъ способовъ приготовленія христіанъ, не чувствующихъ по-

требности въ «таниствѣ» покаянія, и въ благоговѣйному приобщенію и можетъ быть допускаема при самомъ полномъ разъясненіи принимающимъ ее, что она разрѣшенія ни отъ нанихъ грѣховъ не даетъ, является не замѣною исповѣди, а полною отмѣною исповѣди предъ причащеніемъ и всецѣло оставляетъ на совѣсти наждаго участника ея полную отвѣтственность передъ Господомъ непосредственно за достойное и недостойное принятіе Его Тѣла и Крови.

24. Усиленіе строгости при нашей исповѣди, введеніе эпитимій, наиъ общая мѣра, рѣшительно не желательна. Это новый шагъ и въ сблнженію съ римской праитиою, унрѣпленію римскаго взгляда на таинство покаянія, наиъ на судипище, а не врачевницу, уклоненіе и въ неправославному ученію о необходимости удовлетворенія за грѣхъ со стороны самаго человѣка, о возможности заслуги человѣка передъ Богомъ.

ДРЕВО ЖИЗНИ И ДРЕВО ПОЗНАНІЯ

(Л. Шестовъ. «На вѣсахъ Іова. Странствованіе по душамъ».
Из-во «Современныя Заліснн». Парижъ, 1929)

«И сказалъ Господь Богъ: вотъ,
Адамъ сталъ какъ одинъ изъ Насъ,
зная добро и зло, и теперь какъ бы
не простеръ онъ руки своей, и не
взялъ также отъ дерева жизни,
и не вкусилъ, и не сталъ жить
вѣчно». (Бытіе, гл. 3, 22).

Блестящая нинга Л. Шестова имѣетъ невѣрный лодзаголо-
вонъ «Странствованіе по душамъ». Л. Шестовъ не психологъ и
мало интересуется многообразіемъ нндивидуальныхъ душъ.
Онъ — моноидеистъ, однодумъ и лотому склоненъ нъ двучлен-
ному дѣленію міра на собственный и чуждый міръ, въ которомъ
всѣ смѣшнваются во едно. Для него н близніе ему, нлюбленные
нмъ Ннцше, Достоевскій, Лютеръ, Паскаль, Плотннъ совершен-
но лоходятъ другъ на друга и лереживаютъ одну и ту же траге-
дію. Л. Шестовъ воуетъ лротнвъ «общаго», «едннаго», но самъ
канъ разъ всюду внднтъ «общее», «еднное», не нндивидуалнзн-
руетъ, не замѣчаетъ многообразія. Онъ интересуется лншь одной
своей темой, его нельзя даже заставить обратнть внмнанія на
другія темы, на чуждыя ему точки зрѣнія. Съ зтнмъ связана труд-
ность фнлософскаго діалога съ Л. Шестовымъ, но съ зтнмъ же
связано и самое большее его начество. Л. Шестовъ имѣетъ свою
собственную тему, которой онъ остается вѣренъ всю жнзнь.
Онъ стонтъ въ сторонѣ отъ всѣхъ налравленій и теченій, онъ
совершенно внѣсоціаленъ и даже антисоціаленъ ло своему
мышленію. Во всемъ, что пншетъ Л. Шестовъ, есть большая
налраженность и острота, раднкалнзмъ мыслн, серіозность и
мучительность нснанія. Къ немъ чувствуется релнгіозная
натура. Но мышленіе его узко и однообразно. Онъ пн-
шетъ прекрасно ло формѣ, обладаетъ несомнѣннымъ лнтера-
турнымъ талантомъ. Но лнтературный даръ Л. Шестова мно-

гое срываешь и маскируешь, мѣшаешь ему выразить всѣ противорѣчія и трудности его мысли, сглаживаетъ и слишкомъ вѣдряешь его въ «литературу.» Можетъ быть лучше было бы писать ему шереховато и трудно. Л. Шестовъ не нашелъ адекватной формы для выраженія своей мысли, для передачи намъ своей темы. Да и нелегко найти. Его очень трудно понять, несмотря на ясный языкъ, и легко истолковать въ противоположномъ смыслѣ. Мысль его понятна лишь съ отрицательной своей стороны, легко формулировать противъ чего онъ борется. Но со стороны положительной онъ не хочетъ и не можетъ ясно себя выразить. Манера письма его условно-романтическая. Онъ злоупотребляетъ романтической ироніей, которая иногда очень утомляетъ и мѣшаетъ. Онъ постоянно прибѣгаетъ къ романтическому преувеличенію, любитъ взвинчивать душевныя переживанія. Вырванная изъ контекста фраза каного-нибудь философа прісбѣгаетъ иногда непомѣрное, міровое значеніе, равно какъ и отдѣльное переживание какого-нибудь писателя. Въ манерѣ письма Л. Шестова страннымъ образомъ соединяется вліяніе Ницше и Л. Толстого. Но афоризмъ, къ которому онъ стремится, не является органически присущей ему формой. Иногда раздражаетъ, что онъ какъ будто бы дорожитъ тѣмъ, чтобы говорить наоборотъ, обратное тому, что установлено въ традиціонной философской терминологіи. Шестовская интерпретація интересующихъ его мыслителей иногда производитъ впечатлѣніе произвольнаго каприза. Методъ его имѣетъ аналогію съ фрейдовскимъ методомъ отысканія въ подсознательномъ иного, чѣмъ утверждается въ сознаніи. Л. Шестовъ вышелъ изъ Ницше и это наложило на его мышленіе неизгладимую печать. Но идетъ онъ къ Библии, и послѣдняя книга его наполнена библейскими мотивами. Совмѣщеніе ницшеанскихъ и библейскихъ мотивовъ и затрудняетъ его пониманіе. Слѣдуетъ отмѣтить, что, говоря о Библии, Л. Шестовъ всегда имѣетъ въ виду Ветхій Заветъ и не говоритъ объ Евангеліи. Новозавѣтныхъ, евангельскихъ мотивовъ у него нѣтъ. Онъ готовъ признать Библію откровеніемъ, но христіанство для него не откровеніе. Онъ почти игнорируетъ существованіе вѣрующаго христіанскаго міра. Онъ знаетъ только католическую и протестантскую теологію. Но онъ совсѣмъ какъ будто бы не знаетъ православія, его своеобразія, его отличія отъ западнаго христіанства. А вѣдь на почвѣ православія вопросъ объ отношеніи разума и знанія къ откровенію и вѣрѣ ставился всегда совсѣмъ иначе, чѣмъ на почвѣ католичества и протестантизма. Католическіе теологи нерѣдко обвиняютъ православныхъ въ совершенномъ алогизмѣ. Впечатлѣнія Л. Шестова отъ христіанства настолько западныя, что онъ даже Библію цитируетъ по латински, что совершенно недопустимо въ русской книгѣ. Отношеніе

Л. Шестова къ христіанству сложилось подъ вліяніемъ Лютера, котораго онъ любитъ и своеобразно интерпретируетъ, и вообще протестантскихъ мотивовъ. Онъ до сихъ поръ совсѣмъ по лютеровски борется противъ «добрыхъ дѣлъ.» Но тему свою о разумѣ и вѣрѣ, объ общеобязательныхъ, самоочевидныхъ истинахъ и откровеніи онъ ставитъ такъ, какъ будто бы была только Библія и греческая философія, юданзмъ и злинизмъ, но не было христіанскаго откровенія, именно *откровенія*, а не эмпирическаго факта христіанства въ исторіи и не теологическихъ ученій. Шестовская тема и шестовскія исканія — религіозныя, но онъ остается на этомъ берегу, на берегу философіи и не переходитъ на другой берегъ, берегъ религіозной вѣры. Постоянныя цитаты изъ философовъ утомляютъ и мѣшаютъ видѣть самого Шестова. Л. Шестовъ поставилъ себѣ неразрѣшимую задачу: онъ требуетъ разрѣшенія религіозной темы на территоріи философской мысли, онъ предъявляетъ философамъ претензію, съ которой къ нимъ нельзя обращаться. Съ этимъ нужно обращаться къ пророкамъ, къ апостоламъ, къ святымъ, къ мистикамъ, къ религіозной жизни человѣчества, а никакъ не къ Аристотелю, Спинозѣ, Гегелю. Отсюда происходитъ рядъ недоразумѣній. Плотинъ переходитъ изъ плана философіи въ планъ мистики. Въ планѣ мистики разумъ уже не имѣетъ той силы и власти, которая онъ имѣетъ въ философін, это планъ сверхразумный. Человѣкъ, поднявшійся до мистическаго плана, до мистическаго созерцанія «теряетъ довѣріе къ разуму», преодолеваетъ разумъ. Но это довѣріе къ разуму возвращается, когда человѣкъ опускается въ планъ нашего природнаго міра. Шестовъ же склоненъ истолковывать это всеобщее въ христіанской мистикѣ явленіе, какъ катастрофу на территоріи философіи, потому что онъ преувеличиваетъ значеніе и возможности философіи. Плотинъ, какъ и всѣ мистики, отказывается отъ разума въ мистикѣ, а не въ философін. И вопросъ лишь въ томъ, измѣняется ли и просвѣтляется ли разумъ отъ откровеній, полученныхъ въ планѣ мистическомъ. Св. Тома Аквинатъ думаетъ, что нѣтъ, что планы эти являются раздѣльными ступенями. Я думаю, что да, что возможна религіозная философія. Л. Шестовъ разомъ и страшно преувеличиваетъ значеніе и возможности философіи и страшно враждуетъ противъ философіи за то, что она не говоритъ языкомъ пророковъ и апостоловъ, святыхъ и мистиковъ. Л. Шестовъ хочетъ остаться свободнымъ отъ вѣроисповѣданій философомъ и не находитъ способовъ выразить то, что получено не изъ философскаго источника. Онъ принужденъ прибѣгать къ категоріямъ мышленія, которыя онъ отрицаетъ.

Смертельныя враги Л. Шестова — «единное», «общее», общность, самый фактъ существованія общаго для всѣхъ міра.

Общаго міра нѣтъ, у каждого свой собственный міръ. Общій міръ у Л. Шестова напоминаетъ das Мал Гейдеггера. Но философствованіе и писательство предполагаетъ общность, общеніе. Уже самое слово, безъ котораго невозможно передать другимъ своей мысли и во всякомъ случаѣ невозможно писать, предполагаетъ общность, общеніе. Слово имѣетъ соціально-онтологическую природу. Когда Л. Шестовъ предлагаетъ мнѣ прочесть свою книгу, онъ перебрасываетъ мостъ между своимъ міромъ и моимъ міромъ, устанавливаетъ общеніе между нами. Но общеніе невозможно, если нѣтъ никакой общности, если нѣтъ общаго языка. Въ этомъ величайшая трудность его задачи. Безспорно, у каждого изъ насъ есть свой особый міръ, но каждый изъ этихъ міровъ входитъ въ единый общій міръ. Если же его нѣтъ, то послѣдовательно нужно умолкнуть, перестать себя выражать для другихъ. Отрицая разумъ, какъ анти-Бога, Л. Шестовъ постоянно прибѣгаетъ къ общему разуму и пользуется его категоріями. Въ немъ даже есть несомнѣнный элементъ рационализма. Но онъ упорно не хочетъ признать, что ирраціональнаго нѣтъ безъ разума. Разумъ обладаетъ способностью къ самопреодоленію,—въ этомъ смыслѣ *docta ignorantia* Николая Кузанскаго. Л. Шестовъ самъ создаетъ «общій міръ» своихъ любимыхъ героевъ Ницше, Достоевскаго, Толстого, Паскаля, Лютера, Плотина и др., которымъ противопоставляетъ остальной міръ, тоже «общій» міръ. Если же нѣтъ «общаго» міра, то непонятно, почему онъ находитъ такъ много «общаго» у самыхъ противоположныхъ мыслителей и писателей, почему съ Шеллингомъ случилось тоже самое, что съ Ницше, съ Ницше то же самое, что съ Лютеромъ и т. д. Л. Шестовъ хочетъ ввести насъ въ міръ своихъ любимыхъ героевъ, навязать намъ его, навязать намъ «свою» истину и убѣдить насъ въ этой истинѣ. Совершенно ошибочно думать, что общее, общность устанавливается лишь черезъ понятія разума. Есть другіе пути установленія общности. Понятія же часто раздѣляютъ. Богознаніе невозможно черезъ понятіе, оно возможно лишь черезъ мѣры. Общій, единый міръ, существуетъ совсѣмъ не потому, что онъ подчиненъ вѣчному закону разума, надъ міромъ царящаго, что онъ устроенъ по «Аристотелю», а потому что онъ есть твореніе единого Бога. Общность и единство всего міра существуетъ по Творцу, въ Богѣ. «Единое», котораго ищутъ мудрецы, и есть Богъ,—Творецъ и Промыслитель міра. Въ судьбахъ міра есть единство и общность въ многообразіи, потому что въ немъ дѣйствуетъ Промыселъ Божій. Это есть прежде всего библейское ученіе, а не ученіе греческихъ философовъ. Богъ Авраама, Исаака и Іакова, а не философовъ, есть единый Богъ и Промыслитель, держащій въ рукѣ свой міръ. Общность, единство міра и лежатъ въ рукѣ Божіей, а не въ отвлеченномъ

разумъ. И общиость въ мірѣ есть прежде всего общиость въ любви, а не въ лонятін, общиость въ Богѣ, а не въ разумѣ. Такъ учнтъ откровеніе. Л. Шестовъ борется еще протнвъ суда и сужденія. Судъ, оцѣнка порождены грѣхопадєніемъ. Но самъ онъ принужденъ судить. Онъ все время судитъ, судитъ разумъ, добро. Онъ принужденъ считать себя правымъ и о лравотѣ своей сообщаетъ намъ. И онъ протнворѣчитъ себѣ тѣмъ, что утверждаетъ себя. Открывшуюся ему истину онъ принужденъ считать обязательной и для насъ истинѣ ой. Онъ борется за эту истину, борется протнвъ грѣха, противъ зла, протнвъ сатаны. Все равно, что истина открылась ему «вдругъ», катастрофически, не черезъ разумъ,—истина все же открылась, эта открывшаяся истина все же для него истина абсолютная, вѣчная, единая, общая для всѣхъ, кто переживаетъ подобный же катастрофическій опытъ, кто откроетъ себя для нея. «Классическій» аргументъ протнвъ Л. Шестова не меиѣ истинный отъ того, что онъ «классическій», ибо и «классическое» бываетъ истиннымъ.

Если выразить на традиціонномъ философскомъ языкѣ проблему, которая мучитъ Л. Шестова, то это есть прежде всего проблема объ универсаліяхъ, о родѣ и индивидѣ, объ общемъ и частномъ, которая была поставлена греческой философіей и стояла въ центрѣ философіи средневѣковой. Въ иѣмецкомъ идеализмѣ эта проблема такъ не ставилась, ибо она предполагаетъ объективный гносеологическій реализмъ, который съ Канта началъ разрушаться. Самъ Л. Шестовъ мыслитъ эту проблему въ категоріяхъ античной философіи и въ очень радикальной формѣ защищаетъ индивидъ и частное протнвъ рода и общего, онъ близокъ къ номинализму Оккама. Конечно, Л. Шестовъ не согласится быть втиснутымъ въ какія-либо категоріи, онъ хочетъ быть внѣ ихъ. Но невольникъ мысли и слова — онъ, какъ и всѣ мы, подлежитъ этимъ категоріямъ. Какъ я уже говорилъ, на территоріи философскаго мышленія задача, поставленная Л. Шестовымъ, не разрѣшима. Только въ христіанскомъ откровеніи разрѣшается вопросъ о родовомъ, общемъ и индивидуальномъ, частномъ, объ единомъ и множественномъ и совсѣмъ иначе, чѣмъ въ философскомъ реализмѣ и идеализмѣ. Христіанское откровеніе раскрываетъ намъ жизнь, а не понятія, существа, а не идеи, и свѣтъ откровенія не можетъ быть излученъ ни въ философіи Платона или Аристотеля, ни въ философіи Тома Аквината или Ду съ Скота. Христосъ, въ которомъ совершилось единичное, единственное, однократное откровеніе, парадоксально и антиномично есть и родъ и индивидъ, и единое и множественное, ибо въ немъ весь родъ человѣческой, все множество человѣческихъ личностей. «Общего», какъ оно утверждается въ спорѣ реализмовъ и идеализмовъ, не существуетъ, суще-

ствуешь, конечно, только индивидуальное, но индивидуальное разных ступеней и градаций. «Общее» есть логическая деформация и рационализация известной ступени в иерархии индивидуальностей. Напр., космос, миръ совсѣмъ не есть общее, а есть индивидумъ, единичное существо, но иной ступени, чѣмъ индивидумъ человѣческой. Единое, индивидуальное существо, личность всегда есть творимая Богомъ Творцомъ идея, творимая черезъ творческое воображеніе Бога и черезъ Божью Премудрость. Л. Шестовъ врагъ идей, которыя онъ относитъ къ общему, родовому, но у него самого есть центральная идея, которую онъ иадѣляетъ правомъ судить разумъ и добро, судить общеобязательныя истины. Онъ прежде всего не хочетъ, чтобы истина была общей и обязательной для всѣхъ. Онъ противъ того, что нужно всѣмъ, за ненужное и бесплодное. Главный врагъ его — «всѣмство.» «Всѣмство», то, что для «всѣхъ», общеобязательное, есть порожденіе грѣхопаденія, оно образовалось отъ того, что человѣкъ сорвалъ съ древа познанія добра и зла. Послѣ этого жизнь міра подчинилась «разуму» и «добру.» Тутъ Л. Шестовъ почувствовалъ что-то очень глубокое и вѣрное, прикасается къ источнику всѣхъ золь и несчастій нашей жизни. Но онъ запуталъ проблему и затруднилъ пониманіе того, что онъ хочетъ сказать. Врагъ для Л. Шестова не чувственный, матеріальный міръ, а именно духовный, идейный міръ. При этомъ разсужденіе свое онъ ведетъ въ категоріяхъ античной, нехристіанской мысли. Христіанское мышленіе о мірѣ и человѣкѣ существенно персоналистично и всегда парадоксально съ точки зрѣнія греческой логики и всякой рациональной логики. Въ категоріяхъ греческой философіи совершенно невозможно мыслить личность. Личности въ смыслѣ христіанскаго откровенія не знаетъ ни Платонъ, ни Аристотель, ни Плотинъ. И греческая патристика испытала большое затрудненіе, когда вырабатывала ученіе объ Упостаси, объ *ουσία*, о взаимоотношеніяхъ между «природой» и «личностью.» Только христіанское откровеніе парадоксально для мысли сочетаетъ единое и множественное, допускаетъ совершенное соединеніе съ сохраненіемъ различія, «нераздѣльное» остается «несліяннымъ.» Греческое мышленіе объ этомъ всегда было неадекватно христіанскому откровенію о личности. Рациональная философская мысль, не просвѣтленная откровеніемъ, всегда склоняется къ монизму или къ дуализму, для которыхъ въ соединеніи исчезаетъ различіе, въ единомъ исчезаетъ множественное и обратно. И Л. Шестовъ остается во власти рациональнаго мышленія, унаслѣдованнаго отъ грековъ, когда онъ хочетъ быть исключительно философомъ единичнаго, индивидуальнаго, неповторимаго и видитъ истину лишь въ случайномъ, въ капризѣ, въ измѣнчивости. Этимъ онъ становится лишь на одинъ изъ поляр-

иныхъ полюсовъ, созданныхъ греческой рациональной мыслью. Онъ приужденъ даже защищать Протагора. Но парадоксія въ томъ и заключается, что едикичкое-индивидуальное въ томъ лишь случаѣ существуетъ и можетъ быть нонстатировано, если есть единое, универсальное (не точно «общее»). Единичный, неловторимый человѣческій ликъ существуетъ въ Христѣ, который самъ есть единичный, келовторимый линъ и вмѣстѣ съ тѣмъ заключаетъ въ себѣ весь человѣческій родъ. Различеніе, т. е. раздѣльное воспріятіе ликовъ возможно только на фонѣ едикаго, укниверсальнаго, въ немъ и черезъ него. Лини можно увидеть лишь въ едикомъ свѣтѣ. Ничего единичнаго, икдивидуальнаго кельзя различить, если не сооткосить его къ цѣлому, единому. Ннкакой мкожественности кѣтъ, если иѣтъ единаго. Послѣдовательный и радикальный номинализмъ, нъ ноторому склокается Л. Шестовъ, не можетъ остановиться ни на чемъ индивидуальномъ, ни на наномъ индивидуумѣ, окъ должекъ идти безнонечно въ глубь коминалистическаго дробленія и разложекія. Нѣтъ нинакихъ осквакій долустить существованіе Ницше, Пасналя, Достоевснаго, какъ реальныхъ цѣлостей. «Ницше», есть уже «общее». Канимъ образомъ Л. Шестовъ убѣдился въ существоваки «Ницше» и ка каномъ основаніи можетъ говорить о такой общкости? «Ницше» долженъ быть разодракъ ка безнонечно мелкіе часткые миги, но и на каждомъ изъ кихъ нельзя остановиться. Номинализмъ всегда произвольно остакавливается ка кѣкоторой реалькости, которую уже не хочетъ уступить. Л. Шестовъ думаетъ, что «Лютерь» существуетъ и о немъ можно говорить, какъ о реальной цѣлости, а «протестактизмъ» не существуетъ, ко «протестактизмъ» есть вѣдь тоже нѣкоторый историческій индивидуумъ, а съ другой стороны, «Лютерь» есть цѣлость, ноторая съ номикалистической точки зрѣкиа подлежитъ дроблекію.

Л. Шестовъ враждуетъ противъ «единаго.» И вмѣстѣ съ тѣмъ окъ менѣе всего враждуетъ противъ Бога. Но вѣдь Богъ — «едикое.» Богъ открываетъ себя, какъ едикое, нанъ единаго Бога въ Библии, а не въ философіи. «Азъ есмь Гослодь Богъ твой.» И укниверсальность и единство истины произошли отъ единобожія, а не отъ аристотелевской логики. Общеобязательность истины для всего міра и для всѣхъ людей есть отображеніе мокотеизма, преодолѣвшаго національный лартинуляризъмъ и ставшаго универсальнымъ. Богъ всѣхъ народовъ, Богъ вселекной и есть источникъ всеобщей истины. И эта всеобщая истина менѣе всего отрицаетъ и уничтожаетъ личность, икдивидуальное, ока и есть истина о личности. Л. Шестовъ всегда за откровекіе противъ разума. Но откровеніе гораздо болѣе общеобязательно, чѣмъ истина разума. Истины разума относительно и провоз-

глашающіе ихъ бываютъ терпимыми. Истина же откровенія абсолютна и провозглашающіе ее исключительны. Никого не сжигали на кострахъ во имя разума и философіи, но во имя Истины откровенія, увы, часто сжигали на кострахъ. Спиноза, «убившій Бога» во имя разума и природы, никогда бы никого не сжегъ, но самъ онъ легко могъ быть сожженъ. Люди плохо поняли, что откровеніе обращено къ свободѣ и никого не насилуетъ. Можно даже сказать, что Л. Шестовъ долженъ былъ бы болѣе бороться противъ религіи, чѣмъ противъ философіи. Именно религія и есть «всѣмство», она социальна по своей природѣ (это вполне выяснено исторіей религій), она всенародна, обращена ко всему міру. Христосъ пришелъ для всѣхъ, для всего міра, Онъ Спаситель міра. Философія же всегда существовала для немногихъ, доступна лишь избраннымъ, она индивидуальна. Литургія, которая стоитъ въ центрѣ религіозной жизни народовъ, и есть общее дѣло. Религія всегда учитъ общенію человѣка съ Богомъ, человѣка съ ближнимъ, всегда организуетъ общую жизнь людей. Церковь есть общеніе, общество, въ извѣстномъ смыслѣ «всѣмство.» Вся сакраментальная сторона религіи, которая мало интересуется Л. Шестова, имѣетъ социальную природу, есть общее дѣленіе въ строго установленномъ ритмѣ. Противъ этого можно возставать, но самого факта отрицать нельзя. Лишь пророческая сторона религіи связа съ одинокими личностями, возставшими противъ религіознаго коллектива. Но и пророкъ социаленъ. Пророкъ — одинокъ, находится въ разрывѣ съ религіознымъ коллективомъ, побивается камнями, и социаленъ, обращенъ къ судьбѣ народа, къ свершенію исторіи. Таковы были ветхозавѣтные пророки, они были одиноки и социальны. Соціальность, общность въ глубинномъ, метафизическомъ смыслѣ есть дѣло любви. Единая истина, единый свѣтъ открывается въ общеніи любви, а не въ логикѣ. Логика приводит къ самымъ разнообразнымъ истинамъ, что мы и видимъ въ столкновеніи философскихъ системъ, противорѣчащихъ другъ другу. Для Л. Шестова религіозная жизнь, религіозное откровеніе есть лишь «потрясеніе», катастрофическое, мгновенное, озаоряющее переживаніе отдѣльныхъ всегда замѣчательныхъ, — гениальныхъ людей — Исаи, Ап. Павла, Паскаля, Лютера, Достоевскаго, Ницше. Жизнь народовъ оказывается изъятою изъ откровенія и обреченной «Аристотелю.»

Л. Шестовъ давно уже установилъ, какъ основное для себя, противоположеніе трагедіи и обыденности. Онъ все время пишетъ философію трагедіи, ищетъ людей, потрясенныхъ трагическимъ. Къ философіи трагедіи онъ относитъ тѣхъ замѣчательныхъ людей, которые пережили потрясеніе, особаго рода трагическій опытъ, послѣ котораго твердая почва ушла изъ

подъ ногъ, и они усумнились въ общеобязательныхъ истинахъ, въ разумъ и добръ. Люди же обыденности чувствуютъ твердую почву подъ ногами и неизмѣнно вѣрятъ въ общеобязательную истину, въ разумъ и добро. Форма романтической ироніи, принятая Л. Шестовымъ, мѣшаетъ ему просто и прямо разсказать о тѣхъ потрясеніяхъ, которыя испытали люди трагедіи. Но мы можемъ все-таки сказать, въ чемъ это потрясеніе заключается. Это — страхъ и близость смерти, тяжелая болѣзнь, несчастная любовь, раны, нанесенныя человѣческому самолюбію, *ressentiment*, безсиліе самыхъ возвышенныхъ идей утѣшить человѣка въ мукахъ и страданіяхъ жизни и т. п. Мнѣ думается, что Л. Шестовъ неправъ въ своемъ основномъ противоположеніи трагедіи и обыденности. Трагедія — «обыденна», повседневна, простонародна. Трагедія ежедневно подстерегаетъ и поражаетъ жизнь нонсъержки дома Л. Шестова не менѣе, чѣмъ жизнь Ницше, Лютера, Паскаля, хотя она и не имѣетъ геніальнаго дара, чтобы разсказать намъ объ этомъ. Эта нонсъержка такъ же трагически переживаетъ свое *ressentiment* по отношенію къ нонсъержкѣ сосѣдняго дома, какъ Шеллингъ переживалъ его по отношенію къ Гегелю. Нельзя сказать, какъ говоритъ Л. Шестовъ, что «всѣ люди обычно чувствуютъ себя хорошо.» Такъ думаетъ онъ о людяхъ обыденности, т. е. о большинствѣ людей. И это самое несправедливое изъ всего имъ написаннаго. Не нужно читать трагедію Эсхила и Софокла, Шекспира и Достоевскаго, чтобы почувствовать глубокой трагизмъ жизни. Судьба огромнаго большинства людей непереносимо трагична и мучительна. Вся тварь стонаетъ и плачетъ и ждетъ избавленія, даже послѣдняя изъ нозявокъ, а не только Паскаль, Ницше, Достоевскій, которые имѣли хотъ утѣшеніе въ своемъ творческомъ геніи. Большинство людей живетъ въ страхъ и ходитъ надъ бездною. Твердость и незыблемость ихъ философскихъ, научныхъ, моральныхъ, социальныхъ идей остается въ сторонѣ и нисколько не помогаетъ отъ страха, ужаса, муки жизни. Смерть, съ которой и для Л. Шестова глубже всего связана трагедія, принадлежитъ общему міру, всѣмъ, она «обыденна». Передъ лицомъ смерти всякій обыденный человѣкъ становится человѣкомъ трагическимъ. Л. Шестовъ преувеличиваетъ оригинальность и исключительность «потрясеній», которыми онъ надѣляетъ своихъ излюбленныхъ людей. Ницше испыталъ потрясеніе отъ безнадежной болѣзни, которую испытало большое количество самыхъ обыденныхъ людей, и отличался отъ нихъ лишь своимъ творческимъ геніемъ. Въ одномъ Л. Шестовъ совершенно правъ. Никакія самыя возвышенныя идеи не могутъ спасти человѣка отъ ужасовъ и муки жизни и смерти и человѣкъ бываетъ потрясенъ этимъ въ иныя минуты жизни. Спасаютъ не идеи, не Шил-

леръ, не Гегель, не Вагнеръ, спасаетъ живой Богъ, Спаситель, Христосъ. Эта истина, можетъ быть, поразительная и неожиданная для философовъ, но совершенно элементарная, простая, общераспространенная для всѣхъ вѣрующихъ христіанъ. Ни одному подлинному христіанину ниогда не приходила въ голову мысль, что его можетъ утѣшить и спасти отвлеченная идея добра. Христіанство существенно противоположно стоицизму, хотя стоицизмъ и впіялъ на христіанское мышленіе. Христіанство не знаетъ идеи отвлеченнаго добра, оно знаетъ лишь живыя существа. Человѣкъ выше субботы.

Л. Шестовъ придаетъ непомѣрное и центральное значеніе герою «Записокъ изъ подполья» и черезъ него, его словами хочетъ повѣдать намъ нѣкоторыя сокровенныя свои мысли. Въ своей книгѣ о Достоевскомъ я самъ придаю огромное значеніе «Запискамъ изъ подполья», и въ нихъ вижу начало всего творческаго пути Достоевскаго. Но, думается мнѣ, Л. Шестовъ многое тутъ преувеличилъ и невѣрно истолковалъ. Для него герой «Записокъ изъ подполья» превращается почти въ святого, черезъ него звучитъ голосъ изъ высшаго міра «по ту сторону добра и зла». Особенно невѣрнымъ представляется мнѣ шестовское толкованіе изреченія подпольнаго человѣка «міру провалиться или мнѣ чаю не пить.» Шестову представляется это необычайно смѣльнымъ и порывающимъ съ обыденнымъ міромъ. Въ дѣйствительности нѣтъ ничего болѣе обыденнаго, чѣмъ это изреченіе. Огромное большинство людей предпочитаетъ, чтобы міръ провалился, но чтобы имъ «чай пить.» Огромное большинство людей совсѣмъ не руководствуется никакими идеями и идеалами, которые такъ пугаютъ Л. Шестова, и жизнь ихъ ориентирована исключительно эгоцентрически. Каждый считаетъ себя пупомъ вселенной, все относитъ къ себѣ и сидитъ въ темной ямѣ своей эгоцентрической замкнутости, отиуда не видно свѣта Божьяго. Л. Шестовъ инакъ будто бы идеализируетъ состояніе обиды, зависти, ободраннаго самолюбія, *ressentiment*. Онъ ошибочно думаетъ, что переживаніе этихъ состояній даетъ «потрясеніе», послѣ котораго открывается Богъ по ту сторону разума и добра. Въ дѣйствительности эти состоянія и являются прямымъ порожденіемъ первороднаго грѣха, они то и закрываютъ для людей Бога. Современная психопатологія открываетъ ужасное подполье въ подсознательномъ человѣкѣ, открыла, что всѣ люди больные. Увидать Бога, Бога, а не разумъ и добро, можно только послѣ внутренняго переворота, обращающаго отъ эгоцентрической ориентировки жизни къ теоцентрической ориентировкѣ. Л. Шестовъ иногда выражается такъ, что можно подумать, что для него большое самолюбіе, т. е. самое обыденное, самое всеобщее по своему распространенію и самое уродливое состояніе,

и есть самое освобождающее, выводящее изъ царства обыденности. Самолюбіе и есть всѣмство, оно исказило и приспособило къ себѣ даже истину откровенія. Тутъ я думаю происходитъ какое-то недоразумѣніе. Л. Шестовъ просто не находитъ подходящихъ словъ. Когда онъ хочетъ найти положительныя слова для характеристики прорыва за предѣлы законническаго, обыденнаго міра, онъ прибѣгаетъ къ такимъ словамъ: капризъ, хаосъ, самоутвержденіе, измѣнчивость, «вдругъ». Единственнымъ удачнымъ словомъ является тутъ слово «вдругъ», которое указываетъ на прерывность и катастрофизмъ и противится введенію откровенія и дѣйствія благодати въ детерминированный эволюціонный процессъ міра. Откровеніе и дѣйствіе благодати безспорно есть «вдругъ», прорывъ изъ него міра. Всѣ остальные слова никуда не годятся. Законъ и созданъ самолюбивымъ и эгоцентричнымъ человѣкомъ, имъ созданъ и для него созданъ. Люди законническаго, обыденнаго міра совсѣмъ не такъ ужъ любятъ идеи, разумъ, добро, вѣчныя истины, какъ представляется Л. Шестову. Огромное большинство людей неспособны видѣть ничего «общаго», способны жить лишь «частнымъ». Л. Шестовъ непомѣрно преувеличиваетъ значеніе и власть «философіи» въ жизни людей. Въ дѣйствительности философія всегда существовала для очень небольшого числа людей, она аристократична. Обычай и традиція, часто ирраціональные, а не разумъ и логика управляютъ жизнью людей. Большинство людей понимаетъ свободу именно какъ своеволіе, произволъ, капризъ, «чего моя нога хочетъ.» Всѣ тираніи міра основаны на капризѣ и своеволіи, и они исказили даже пониманіе Бога. Также царятъ въ нашемъ мірѣ безпокойство, волненіе и измѣнчивость, и законничество всегда было лишь обратной стороной человѣческихъ страстей. Люди принуждаются не нормами разума, а нормами социопсихическими. Въ самомъ Л. Шестовѣ я не вижу любви къ капризу, произволу, самоутвержденію, измѣнчивости. Онъ всю жизнь вѣренъ своей единой истинѣ. И онъ, вѣроятно, предпочтетъ своихъ враговъ «разумъ» и «добро» тому самоутвержденію человека, который порождаетъ похоть, корыстолюбіе, злобу, месть сладострастіе. Л. Шестовъ въ сущности очень любитъ «добро» и борется противъ «зла.» Ненавистное ему «добро» есть «зло». И бѣда въ томъ, что «подпольныя» слова, которыми Л. Шестовъ пытается характеризовать міръ высшій, лежащій «по ту сторону добра и зла,» характерны для міра «по сую сторону», міра зла. Это произошло уже съ Ницше. Въ его «по ту сторону добра и зла» была глубина и значительность, но она исчезла, когда «по ту сторону» онъ предложилъ подражать Цезарю Борджіа. Цезарь Борджіа цѣликомъ находится «по сую сторону», въ злѣ. «По ту сторону добра и зла» не можетъ быть «зла.» Для характеристики

жизни «по ту сторону добра и зла.» нужны слова Евангелія, а не слова «Записокъ изъ подполья». Л. Шестовъ началъ съ борьбы противъ позитивизма. Онъ правъ въ своихъ обличеніяхъ противъ позитивизма, правъ, когда онъ обличаетъ его и въ позитивныхъ религіяхъ. Но онъ такъ и не нашелъ адекватнаго языка для выраженія своей темы, не нашелъ словъ для выраженія себя съ положительной стороны. И его всегда будутъ невѣрно понимать. Да онъ и не хочетъ чтобы его поняли. Въ этомъ онъ остается человѣкомъ конца XIX и начала XX в., человѣкомъ эпохи индивидуализма.

Позиція Л. Шестова выиграла бы въ ясности, если бы онъ призналъ, что главный врагъ его не философія, не Аристотель и Гуссерль, значеніе котораго, кстати сказать, онъ очень преувеличиваетъ, не разумъ и добро, а законъ, законы логическіе и законы этические, законы природы и законы социальныя, которые не философами созданы. Тутъ я во многомъ готовъ очень сочувствовать Л. Шестову. *) Міръ нуждается въ законѣ и создаетъ его и укрѣпляетъ своимъ грѣхомъ, но онъ и стонетъ подъ мертвящей, калѣчащей жизнь властью законничества. Законничество тираниитъ міръ и человѣка. Оно исказило самое христіанское откровеніе, приспособило его къ условіямъ нашего міра. Законнически была истолкована самая тайна грѣхопаденія. Законъ изобличаетъ грѣхъ, и онъ есть порожденіе грѣха. Жизнь законническая противоположна райской жизни. Мы всѣ живемъ въ тюрьмѣ, скованы закономъ. Самое Царство Божье умудрились законнически понять, перенеся на него наши законническія категоріи. Законъ есть норма социальной жизни нашего грѣшнаго міра. Вслѣдствіе внѣсоціальности и антисоціальности своего мышленія Л. Шестовъ не видитъ, что власть общеобязательнаго закона имѣетъ социальную природу, что она есть власть общества и общества не райскаго, а грѣшнаго. **) Законническія нормы логики, этики, права, церковныхъ каноновъ имѣютъ социальную природу и должны быть социологически объяснены. Сама логическая общеобязательность имѣетъ социальную природу и связана съ степенями общности. Логическая, научная или юридическая общеобязательность связана съ низшей степенью общенія. Для высшей же ступени общенія существуетъ интуиція. Законничество есть принудительное общеніе міра внутренне разорваннаго, находящагося на низшей ступени общности. Церковь же въ глубинномъ ея смыслѣ есть благодатное и свободное общеніе, предполагающее высшую степень общности любви. Но внѣшне

*) Еще въ очень старой своей книгѣ «Философія свободы» я утверждалъ, что законъ логики — продуктъ грѣхопаденія.

**) Дюргеймъ, не понимая онтологическаго смысла того, что онъ говоритъ, много вѣрнаго говоритъ о власти общества.

она искажена низшими ступенями общенія, принудительнымъ законничествомъ. Л. Шестовъ слишкомъ резко отмахивается отъ проблемы общенія, общаго, не видя въ ней онтологической глубины. Для него все социальное относится къ низкой обыденности, къ всѣмству. Соціальныя нормы создаются для лаваровъ, думаетъ онъ. Это коренная его ошибка. Райская жизнь была социальной жизнью, Царство Божіе будетъ социальной жизнью. Съ другой стороны «Аристотель», «Гуссерль», «Логика» должны быть социальны истолкованы. Общеобязательность истины есть выраженіе социального общенія, — или общенія на основѣ принудительнаго закона или общенія на основѣ свободной любви. И наиболѣе принудительно общеобязательными представляются намъ истины, возникшія на самой низшей ступени общности. Законъ лонизжаетъ качественность всего, вульгаризируетъ, притягиваетъ внизъ, свидѣтельствуеетъ о грѣховномъ раздорѣ. Л. Шестовъ не хочетъ признать принужденія реальности, возникающаго отъ грѣха. Между тѣмъ какъ вопросъ о грѣхопадении все болѣе и болѣе становится въ центрѣ сознанія Л. Шестова. Онъ возвращается къ истокамъ Библии, къ книгѣ Бытія. Его истолкованіе библейскаго сказанія о грѣхопадении, которое есть предметъ вѣры всего христіанскаго міра, остроумно и своеобразно, но невѣрно или вѣрно лишь частично. Тутъ мы подходимъ къ центральному у Шестова. Его истолкованіе грѣхопадения производитъ такое впечатлѣніе, какъ будто-бы для него грѣхопаденіе произошло въ познаніи, а не въ бытіи, въ сферѣ гносеологической, а не онтологической. Вотъ какъ можно лонять Л. Шестова. Богъ сотворилъ міръ, въ которомъ все было «добро зѣло», все было прекрасно. Онъ сотворилъ рай для человѣка, одарилъ его и благословилъ. Богъ разрѣшилъ человѣку питаться всѣми плодами съ древа жизни. И это была лодлинная жизнь. Человѣкъ же отпалъ отъ жизни, вкусилъ съ древа познанія добра и зла, противопоставилъ Богу свой разумъ и свое добро, возникшіе отъ различенія, отъ плодовъ запретнаго древа, создалъ міръ закона, міръ общеобязательной истины, общеобязательнаго добра. Поэтому разумъ и добро съ ихъ общеобязательными истинами есть анти - Богъ. Добротная, прекрасная жизнь, одаренная и благословенная Богомъ, была искажена и изнасилована. Л. Шестовъ хочетъ свободной райской жизни. Онъ хочетъ, чтобы человѣкъ пересталъ литаться съ древа познанія добра и зла, и началъ, какъ въ раю, питаться съ древа жизни. Трудно не сочувствовать его ложеланію. Но какъ достигнуть райской жизни, какъ вырваться изъ грѣшнаго міра, подчиненнаго закону? Ницшевское «по ту сторону добра и зла» Шестовъ поннмаетъ, какъ райскую жизнь, какъ прекращеніе питанія съ «древа познанія добра и зла.» И я думаю, что Ницше хотѣлъ свободной

райской божественной жизни, хотѣлъ прорыва «по ту сторону». Но трагично то, что онъ цѣликомъ остался «по сю сторону» и для характеристикн жизни «по ту сторону» принужденъ былъ брать образы и слова, взятые изъ посюсторонней грѣшной жизни. Ницше предложилъ намъ учиться жизни, волѣ къ могуществу у посюсторонняго зла, котораго онъ не хотѣлъ и не любилъ. Воля къ могуществу, къ власти слишкомъ оказалась у него похожей на грѣховную, злую волю нашего посюсторонняго міра. Трагедія Ницше въ томъ и заключалась, что онъ никогда не могъ прорваться «по ту сторону.» А у него была необычайно напряженная, страстная воля къ восхожденію, любовь къ высотѣ. Къ Л. Шестову перешли многіе мотивы Ницше, но онъ хотѣлъ соединить ихъ съ мотивами библейскими. Борьба са дѣломъ Сократа навѣяна Л. Шестову Ницше. Но Л. Шестовъ какъ будто бы не замѣчаетъ, что борьба Ницше противъ Сократа превращается въ борьбу противъ христіанства. Ницше не зналъ христіанства и не понималъ его. Онъ былъ окруженъ христіанствомъ внѣшнимъ и вырождавшимся, въ которомъ не осталось уже геронческаго духа. И Ницше сознавалъ себя смертельнымъ врагомъ христіанства, хотя онъ, по моему убѣжденію, служилъ дѣлу христіанстваго возрожденія. Онъ не совершилъ хулы на Духа. Богъ любитъ такихъ богоборцовъ и христоробцевъ. Л. Шестовъ выражается такъ, какъ будто бы философія учила смиренію и отреченію (вслѣдъ за Ницше онъ употребляетъ эти слова въ порицательномъ смыслѣ). Но въ дѣйствительности смиренію и отреченію учить христіанство, учить откровеніе, а не философія, не разумъ. Разумъ, то какъ разъ никогда не хотѣтъ смиренія и отреченія, онъ гордъ по природѣ. Ницше считалъ христіанство врагомъ жизни, декадансомъ. Еще радикально борется противъ христіанства, какъ врага жизни, В. В. Розановъ. Тема Л. Шестова имѣетъ много общаго съ темой Ницше и Розанова. Но самъ онъ никогда не боерется противъ христіанства, онъ борется противъ философіи, философія для него врагъ жизни, т. е. философствующій разумъ, открытый грекамъ. Получается очень большая неясность.

Законъ, различающій добро и зло, произошелъ отъ грѣха и есть обвиненіе грѣха, свидѣтельствуетъ о немъ. Безгрѣшная райская жизнь не знаетъ закона. И какъ нужно сказать: законъ отъ грѣха, или грѣхъ отъ закона? Л. Шестовъ думаетъ, что грѣхъ отъ закона, отъ разума и добра. Познаніе добра и зла есть возникновеніе различія, есть измѣна и отпаденіе отъ райской жизни, сотворенной Богомъ, благословенной и одаренной. Но наше мышленіе объ этихъ вещахъ всегда на остріѣ, всегда антиномично и парадоксально. До познанія добра и зла, по ту сторону добра и зла нѣтъ ни нашего добра, ни нашего зла. Объ этомъ возможно

лишь апоэатическое мышление, катаэатическое мышление невозможно, ибо всегда беретъ матеріаль изъ нашей грѣшной, подзаконной, посюсторонней жизни. Никакія наши слова не могутъ положительно характеризовать Царства Божьяго и рая и совсѣмъ не годятся тутъ слова, къ которымъ прибѣгаетъ Л. Шестовъ. Нужно обратиться къ откровенію, къ Евангелію. Когда мы пробуемъ характеризовать Бога, какъ капризъ и произволъ, что Л. Шестову нравится, то мы явно тутъ беремъ матеріаль для характеристики изъ самодержавныхъ монархій и деспотій нашей земной жизни. Представленіе о беспощадномъ и зависящемъ отъ случая Судѣ Божьемъ отсюда же произошли. Монархическія представленія о Богѣ имѣютъ соціологическое происхождение. Но Богъ и Царство Божіе такъ же мало подчинены закону, какъ и капризу и произволу. Богъ не есть добро и не подчиненъ добру, но Богъ не есть и зло, Богъ есть сверхдобро, онъ по ту сторону добра и зла въ смыслѣ апоэатической теологіи. Царство Божіе по ту сторону нашего добра и зла. Это долженъ признать всякій христіанинъ. Законническое пониманіе Царства Божьяго есть величайшее извращеніе христіанскаго откровенія. Но намъ дано откровеніе о томъ, что Царство Божье есть Царство любви, любовь же не есть законническое добро, она есть сверхдобро. Л. Шестовъ, вслѣдъ за Ницше, невольно привноситъ элементъ нашего зла въ характеристику Царства Божьяго и рая — самоутвержденіе, т. е. эгоцентризмъ, произволъ, капризъ, т. е. все состоянія очень посюстороннія, земныя. Свидѣтельство библейскаго откровенія о грѣхопадении и происхожденіи зла есть парадоксія, не вмѣстимая категоріями разума. Но Л. Шестовъ именно и ослабляетъ эту парадоксію, самъ этого не замѣчая. Онъ рвется къ райской жизни, къ и многіе на землѣ. Но онъ какъ будто думаетъ, что можно прорваться въ рай, побѣдить источникъ грѣха, ставъ по ту сторону добра и зла, отвергнувъ разумъ и добро. Въ дѣйствительности, когда грѣшный человѣкъ пытается стать по ту сторону добра и зла, отвергнуть разумъ и добро, онъ совсѣмъ въ рай не попадаетъ, онъ остается «по сю сторону», остается въ злѣ и по немъ ударяетъ законъ. Потому то Христосъ и сказалъ, что онъ пришелъ не нарушить, а исполнить законъ. Не безсильный жестъ, предлагающій стать по ту сторону добра и зла, а реальная и онтологическая побѣда надъ грѣхомъ освобождаетъ отъ власти закона, отъ власти законническаго добра и вводитъ въ міръ лежащій по ту сторону добра и зла. Реальная же побѣда надъ грѣхомъ предполагаетъ Искупленіе и Искупителя. Л. Шестовъ никогда не пробовалъ раскрыть намъ совершенно конкретно, реально, практически, что у него за жизнь по ту сторону добра и зла, по ту сторону разума, что за путь. Только благодаря этой совершенной

нераскрытости и отвлеченности онъ и можетъ держаться. Христіанство же открываетъ, что по ту сторону законническаго добра и зла лежитъ царство любви. Любовь во Христѣ не есть законъ, любовь есть благодатная сила. И только благодаря любви жизнь можетъ стать внѣ закона, «по ту сторону». Этому учить не греческая философія, а откровеніе. Но и законъ въ глубинномъ религіозномъ смыслѣ этого слова произошелъ не отъ Аристотеля, онъ въ безмѣрно большей степени произошелъ отъ Моисея, т. е. имѣетъ библейское происхожденіе. Для Л. Шестова Библия какъ будто бы исчерпывается сказаніемъ книги Бытія о грѣхопаденіи, да еще нѣсколькими псалмами, отрывками изъ пророковъ и книгой Іова. Но содержаніе Библии безмѣрно сложнѣе и богаче. Въ Библии же есть ученіе о Премудрости Божіей, о Софіи. Богъ все Премудростью сотворилъ и потому только все добро зѣло, все прекрасно. Отождествить ли Л. Шестовъ библейскую Премудрость или Софію у Я. Беме съ разумомъ греческихъ философовъ? Премудрости, Софію искали величайшіе философы, потому они и именуются фило-софами, но силами разума никогда не могли открыть того, что дано лишь въ откровеніи. Умъ тоже вѣдь сотворенъ Богомъ.

Л. Шестовъ прежде всего борется противъ власти закона надъ міромъ, противъ законническаго пониманія самой религіи. Тутъ я вполне съ нимъ. Онъ правъ въ своемъ возстаніи противъ подавленія всеобщимъ и единымъ индивидуальнаго и частнаго (кстати сказать его возстаніе противъ *Algemeinheit* Гегеля очень напоминаетъ возстаніе Бѣлинскаго во имя живой личности, когда онъ «клянялся философскому колпаку Егоръ Федоровича» и предвосхитилъ многія мысли Достоевскаго). Но онъ сбивается и запутываетъ насъ, когда придаетъ этому характеръ борьбы противъ познанія, противъ философіи, противъ всякаго разума и всякаго добра. Ибо по истинѣ есть не законническое познаніе, не законническій разумъ и не законническое добро. Познаніе имѣетъ и освобождающее и творческое значеніе. Л. Шестовъ не хочетъ дѣлать никакихъ различій, не считается съ различными смыслами слова разумъ. Остается совершенно невыясненнымъ и непонятнымъ отношеніе его къ познанію, къ наукѣ, къ философіи. Остается впечатлѣніе, что для Л. Шестова познаніе есть всегда грѣхъ и зло, всегда отъ змѣя, что сблизжаетъ неожиданно его съ самымъ обскурантскимъ направленіемъ въ христіанствѣ. Но если бы питался человекъ лишь плодами съ дерева жизни и не вкушалъ съ дерева познанія добра и зла, то онъ все же познавалъ бы. Познаніе есть тоже жизнь, и дерево жизни должно давать намъ и познаніе. Жизнь, лишняя познанія, была бы страшно обѣдненной жизнью. Грѣхъ не въ самомъ познаніи добра и зла, а въ томъ опытѣ зла, т. е. жизни внѣ Бога и противъ

Бога (это нужно понимать не законнически, въ смыслѣ неповиновенія волѣ Божіей, а онтологически), который имманентно подчиняетъ жизнь закону, рационализируетъ и морализируетъ жизнь. Но если возникло различіе между добромъ и зломъ и грѣхъ обличенъ закономъ, то самое познаніе добра и зла можетъ быть и благостнымъ. И самъ Л. Шестовъ только и дѣлаетъ, что познаетъ добро и зло, какъ и Ницше. Онъ совершенно правъ, когда берется за независимость философіи отъ науки, когда утверждаетъ въ философіи другіе пути познанія. Всѣ подлинныя философы въ этомъ будутъ съ нимъ. И отрицаніе Гуссерлемъ философіи, какъ мудрости, требованіе, чтобы она было строгой наукой, есть декадансъ философіи, угашеніе философскаго духа. Философія великихъ иѣмецкихъ идеалистовъ была, конечно, мудростью, а не наукой. Борьба Л. Шестова съ наукой и философіей во имя Библии и откровенія, какъ источника Истины, есть въ значительной степени недоразумѣніе. Высшее не можетъ зависѣть отъ низшаго, философія, какъ мудрость, не можетъ зависѣть отъ науки, религиозное откровеніе не можетъ зависѣть отъ философіи. Но въ своей сферѣ, въ своемъ планѣ, наука остается въ силѣ и заслуживаетъ почитанія. «Дважды два четыре» — очень почтенная ариѣметическая истина, которую Л. Шестовъ не можетъ отрицать, но ее не слѣдуетъ переносить въ теологію. Мы знаемъ, что къ христіанскому ученію о Троичности совсѣмъ не примѣнимы истины ариѣметики. Л. Шестовъ часто ломится въ открытую дверь. Недоразумѣніе происходитъ отъ того, что Л. Шестовъ смѣшиваетъ науку и этику, онъ этизируетъ проблему познанія и интересуется въ сущности исключительно этическими вопросами. Самъ же Л. Шестовъ, когда рѣчь идетъ о томъ, что онъ называетъ обыденностью, о жизни соціальной и исторической, всегда стоитъ за здравый смыслъ и науку. Это сказывается въ его размышленіяхъ о судьбѣ Россіи. Онъ дѣлается моралистомъ, рационалистомъ и не видитъ метафизической глубины въ исторической жизни. Онъ утверждаетъ дуалистическую систему, двойную бухгалтерію. Одно для царства трагедіи, другое для царства обыденности. И о царствѣ обыденности онъ рассуждаетъ не менѣе позитивно и рационально, чѣмъ П. Н. Милюковъ. Поэтому иѣтъ у него путей преображенія жизни, путей къ раю. Все остается въ интимныхъ катастрофическихъ переживаніяхъ отдельныхъ замѣчательныхъ людей и въ литературѣ, выражающей эти переживанія. Онъ не вѣритъ въ сверхъестественныя чудеса, т. е. чудеса, преображающія естество, онъ вѣритъ лишь въ психологическія чудеса.

Исканія Л. Шестова порождены эпохой невѣрія. И онъ безсиленъ разрушить вѣрнѣя закона, чары разума и добра. Онъ совсѣмъ не хочетъ воплощенія своего «безумія», своего «по ту

сторону добра и зла,» онъ даже боится этого и предостерегаетъ отъ этого. Л. Шестовъ не библейскій человѣкъ, онъ человѣкъ конца XIX вѣка и начала XX вѣка, эпохи Ницше и Достоевскаго, а не Исаин и Ап. Павла, и даже не Паскаля и Лютера. Онъ ломится въ дверь, открытую христіанствомъ, но не можетъ войти въ нее. Поразительно утверждение Л. Шестова, что никто не оспариваетъ того, что бѣдность, болѣзнь, изгнаніе, смерть есть матеріаль, изъ котораго ничего нельзя сдѣлать. Какъ никто не оспариваетъ? Оспариваетъ христіанство, оно цѣлкомъ базируется на бѣдности, болѣзни, изгнаніи и смерти. Я многое принимаю у Л. Шестова, со многимъ соглашаюсь, но не принимаю его интонацію и нерѣдко возмущаюсь противъ нея. Все, что Л. Шестовъ приписываетъ Паскалю, какъ необычайное и исключительное его достояніе, есть общее достояніе христіанскаго откровенія и вѣрующаго христіанскаго міра. Ничего исключительно оригинальнаго нѣтъ въ томъ, что Христосъ будетъ въ агоніи до конца міра и нужно бодрствовать, что нужно *s'abêtir*, что знаніе, разумъ, добро, должны быть преодолены, какъ и во всѣ самоочевидныя истины. Паскаль гениально остро это выразилъ, но это есть общее достояніе христіанства. Равно какъ есть общее достояніе мистиковъ то, что Л. Шестовъ говоритъ о преодолѣніи разума у Плотина. Л. Шестовъ говоритъ, какъ человѣкъ, живущій въ мірѣ позитивистовъ. Этимъ опредѣляется его тонъ. Ему остается чуждымъ христіанское откровеніе о Богочеловѣкѣ и Богочеловѣчествѣ. Богъ и человѣкъ остаются разорванными и несоединимыми, не происходитъ боговочеловѣченія. И все время остается неяснымъ, защищаетъ ли Л. Шестовъ человѣка или возстаетъ противъ человѣка, какъ возстаетъ школа К. Барта, съ которой у него есть точки соприкосновенія. Л. Шестовъ возстаетъ противъ философіи Спинозы, для которой не существуетъ человѣческихъ слезъ, человѣческихъ горестей и радостей. Но его собственный Богъ печалится ли о нуждахъ людей? Богъ Библии печалится. Но Богъ Л. Шестова капризенъ, однихъ избираетъ для спасенія, другихъ обрекаетъ на гибель, совсѣмъ какъ у Кальвина. Богъ не знаетъ человѣческой справедливости и правды, онъ остается «по ту сторону». Но тогда и получается тоже, что у Спинозы, нѣтъ никакого сходства между Богомъ и человѣкомъ, нѣтъ общей правды. Богъ остается совершенно трансцендентнымъ. Но сущность христіанства въ томъ, что трансцендентное становится имманентнымъ, что есть соизмеримость между Богомъ и человѣкомъ, есть подобіе и родство, что божественная правда человѣчна, хотя и нечеловѣческая. Тема, которая всю жизнь мучитъ Л. Шестова, рѣшается лишь въ христіанствѣ. Кромѣ Бога имманентнаго, отвлеченнаго Разума и Добра, Бога философовъ, и Бога абсолютно трансцендентнаго, Бога каприз-

наго, несправедливаго, беспощаднаго и жестокаго, есть еще третій, христiанскій аспект Бога — Бога - Любви, Бога Жертвы, Бога истощающаго Себя и исходящаго кровью, Бога, ставшаго человѣкомъ. И только этотъ аспектъ Бога можетъ быть принятъ. Теодицея совсѣмъ не есть оправданіе Бога передъ судомъ человѣка, теодицея есть защита Бога отъ ложнаго человѣческаго пониманія Бога, противъ клеветы, возведенной на Бога. Единственная возможная Теодицея есть Голгофа, искупительная Божья жертва, примиряющая Бога и человѣка. Вотъ почему между нашей грѣшной, законнической, посюсторонней жизнью и жизнью потусторонней, райской, Царствіемъ Божиимъ, лежитъ жертва, страданіе, подвигъ, смиреніе, — путь, которымъ шелъ самъ Богъ, Сынъ Божій, который смирилъ Себя и принялъ зракъ раба. Это и есть единственное разрѣшеніе темы Л. Шестова. Заслуга же Л. Шестова въ томъ, что онъ защищаетъ индивидуальную человѣческую душу, которая со всѣхъ сторонъ насилуется и истязается..

Николай Бердяевъ.

ПРОТИВОРЪЧІЯ ОРИГЕНИЗМА

E. d e F a y e. Origene. Sa vie, son oeuvre, sa pensee. — 3 vols. Paris. E. Leroux. 1923-1928.

Новая книга объ Оригенѣ выходитъ кстати. Монографіи Редепенинига (Вопп, 1841) и Деи (Paris, 1884) давио уже устарѣли. За послѣднія десятилѣтія слишкомъ перемѣнились каша историческія представленія о христіанской древности, о всей эллинистической эпохѣ, и потребность въ новомъ сиктезѣ давио уже иазрѣла. Де Фауе много работаль по исторіи христіанской Александрии, былъ знатокомъ эпохи. Но книга объ Оригенѣ ему не удалась. Въ ней сказывается вся узость и недостаточность историческихъ предпосылокъ либеральнаго, адогматическаго протестантизма. Эрудиція не замѣняетъ интуиціи. Де Фауе подходит къ Оригенѣ издали, какъ чужой. Смотрить на него изъ нашего времени, и не узнаеть его, не понимаетъ тайны его лица, не чувствуетъ трагическаго пульса его мысли. Въ книгѣ De Faue нѣтъ живого Оригена. Оригенъ жилъ въ круговоротѣ проблемъ. Въ изображеніи Де Фауе онъ оказывается слишкомъ спокойнымъ, какимъ то мечтательнымъ экклектикомъ, соглашателемъ и собирателемъ идей. Образъ Оригена расплывается на историческомъ фонѣ. Де Фауе слишкомъ увлекается согласованіемъ противорѣчій. Внутренняго драматизма въ творествѣ Оригена онъ не почувствовалъ. Ему кажется, что въ Оригенѣ «сосуществуютъ» философъ и христіаникъ. Онъ не чувствуетъ, что это «сосуществованіе» было иатяженіемъ и борьбой. Правда, по твореніямъ Оригена не легко разгадать исторію его духа. Всѣ книги Оригена писаны имъ тогда, когда закончилась уже внутренняя борьба, когда отстоялась уже его система. Но это не значить, что борьбы не было. Въ жизни Оригена былъ человекъ борьбы. Не только по исторической случайности былъ онъ полемистомъ. Полемична самая его мысль. И эта полемика была для него не только діалектическимъ размежеваніемъ. Мятежный духъ Оригена соткаиъ изъ противорѣчій. Если въ его системѣ силенъ пафосъ примиренія, то имению отъ

противнаго, отъ боли раздвоенія и разлада. Оригенъ былъ эллиномъ и вмѣстѣ врагомъ эллинизма. Оригена съ правомъ можно назвать «послѣднимъ гностиномъ», но историческихъ гностиковъ онъ считалъ злыми еретиками, богословскими фальшивомонетчиками и прелюбодѣями, говорилъ о нихъ съ раздраженіемъ и желчью. Ихъ вымысламъ онъ всегда противопоставляетъ «церковное слово», «церковную проповѣдь». И самъ хочетъ быть только истолкователемъ преданія «правила вѣры». Пусть это ему не удавалось. Но понять Оригена можно только изъ его замысла, изъ его проблематики, изъ его противорѣчій. De Faue въ Оригенѣ меньше всего интересуется богословъ. Христіанство II-го вѣка представляется ему нанимъ-то расплывчатымъ, туманнымъ пятномъ. Въ великомъ спорѣ Церкви и античнаго міра онъ не чувствуетъ столкновенія двухъ силъ. Оригена онъ отвлекаетъ отъ церковно-исторической перспентивы, старается понять и объяснить его изъ «философской среды». Объ этой философской средѣ de Faue говоритъ слишкомъ много, почти забывая, что пишетъ объ Оригенѣ. Въ этой характеристикѣ философскихъ настроеній отъ Пиррона до Плотина много цѣннаго и интереснаго. Но въ итогѣ получается впечатлѣніе, что Оригенъ стоитъ исключительно въ историко-философскомъ ряду. И это безспорный обманъ зрѣнія. При всей своей умозрительной одаренности Оригенъ совсѣмъ не былъ философомъ по призванію, — въ этомъ отношеніи онъ совсѣмъ не эллинъ. Философія для него всегда была только вспомогательнымъ средствомъ, искусствомъ истолкованія. Оригенъ прежде всего хотѣлъ быть толкователемъ Писанія. Станнымъ образомъ, De Faue слишкомъ мало говоритъ о библеизмѣ Оригена. Онъ не чувствуетъ, что значила Библія для Оригена, не понимаетъ его библеистической мистики. Ему кажется, что Оригенъ только считается съ Библіей, что энзегетическій методъ его богословія только литературная манера или педагогическій приемъ, и онъ объясняетъ его глухой ссылкой на ученыхъ привычки александрійской школьной среды. Внутренняго смысла аллегорическаго метода De Faue не чувствуетъ. И вообще онъ не улавливаетъ подлинныхъ темъ Оригенова богословія. Живая проблематика оригенизма ускользаетъ отъ его слишкомъ равнодушнаго взора. Въ концѣ концовъ Оригенъ для него только симпатичный мечтатель, визионеръ, «идеалистъ».

Понять мыслителя, это значить уловить внутреннюю связь и ритмъ его размысленій, нащупать ихъ интимный узелъ. И въ системѣ Оригена прежде всего бросается въ глаза, что она понятна безъ историческаго Христа. Внѣшнимъ образомъ это называется тѣмъ, что въ нѣмъ «О началахъ» главы о Троичности и о Воплощеніи производятъ впечатлѣніе вставки, явно нарушаютъ послѣдовательность и непрерывность мысли. Было

бы послѣшио и нечутко объяснять это тѣмъ, что Оригенъ механически соединяетъ разнородные элемены. Оригенъ ихъ плавить въ своемъ умозрительномъ горнѣ, и все-же они не сплавляются, получается амальгама, а не синтезъ. Въ этомъ трагическая завязка его системы. Оригенъ лробуетъ, и не можетъ, и боится мыслить исторически. Трудность не въ томъ, что для Оригена (и въ этомъ отношеніи онъ эллинъ) первый и жгучій вопросъ — о происхожденіи вещей. Трудность въ томъ, что онъ не понимаетъ и даже не принимаетъ времени. Существованіе и самая возможность эмпирическаго міра, множественнаго, разнороднаго и измѣнчиваго, остается для Оригена неразрѣшимой загадкой. Онъ умѣетъ мыслить только безъ времени, только *sub specie aeternitatis*; онъ понимаетъ только вѣчное и неизмѣняемое бытіе, — бываніе вообще для него нелогично. И весь пафосъ Оригеновой системы въ томъ, чтобы снять, отмѣнить загадку времени и быванія. Именно въ этомъ интимный смыслъ его знаменитаго ученія о «всеобщемъ возстановленіи», объ апокатастасисѣ. У Оригена это ученіе о «всеобщемъ спасеніи» опредѣляется совсѣмъ не моральными мотивами. Это прежде всего метафизическая теорія. Апокатастасисъ есть отрицаніе исторіи. Все, что бываетъ, все содержаніе историческаго времени разсѣется, и разсѣется безъ памяти и безъ слѣда. И «послѣ» исторіи останется только то, что уже было «прежде» исторіи. Оригенъ совсѣмъ не иллюзионистъ. Онъ нисколько не отрицаетъ реальности исторіи и времени, онъ отрицаетъ только смыслъ исторіи. Въ исторіи и не можетъ быть смысла, ибо, по мнѣнію Оригена, она начинается чрезъ безсмыслицу, отъ пресыщенія первоначальныхъ духовъ добромъ. Въ системѣ Оригена самымъ свѣтлымъ всегда представляется его ученіе о свободной волѣ, въ которомъ онъ такъ далеко какъ будто уходитъ отъ гностиковъ и отъ эллинизма вообще. Однако, въ послѣднемъ счетѣ по Оригену свободная воля непроизводительна. И не можетъ быть производительной, ибо нечего производить, къ первоначальной полнотѣ нечего прибавить. Въ системѣ Оригена свобода воли объясняетъ паденіе міра, фактъ неразумія. Для Оригена свобода воли необходима, какъ причина зла. Для добра не нужно свободы. Это связано съ радикальнымъ неисторизмомъ Оригена. Времени не нужно, исторія не нужна, ибо «раньше» времени, «прежде» исторіи осуществлена вся полнота бытія, все, что достойно и способно, чему подобаетъ быть. Какъ истый эллинъ и платоникъ, Оригенъ не понималъ вхожденія въ вѣчность, рожденія или возникновенія для вѣчности. Онъ могъ допустить выладеніе изъ вѣчности, какъ безумную и до конца не объяснимую катастрофу, и разрѣшеніе этой катастрофы чрезъ возвращеніе въ вѣчность. Къ этому сводится вся Оригенова философія исторіи, — кругъ возвращенія. Кругъ,

символь полноты, но и символъ неподвижности, для античнаго сознанія былъ высшимъ изъ символовъ. Прямая линія, символъ движенія, античному человѣку казался жуткимъ образомъ хаоса, темной и дурной безконечности. Отсюда идеаль возвращенія. Оригенъ исповѣдуетъ его открыто. Оригенизмъ не акосмиченъ. Напротивъ, это ученіе о вѣчномъ мірѣ. Но его вѣчный міръ есть міръ духовъ, міръ умовъ, существъ. И этотъ идеальный міръ есть первообразъ и ипостась эмпирическаго міра, — Оригенъ прилагаетъ къ нему библейское имя Софїи, Премудрости Божіей. Это образъ и откровеніе Бога. И этотъ идеальный міръ не возникаетъ, но вѣчно есть. Оригена нельзя назвать панитеистомъ. Онъ ясно отличаетъ міръ отъ Бога, какъ его «твореніе». Только это твореніе онъ не можетъ мыслить иначе, какъ вѣчнымъ, — ему кажется, что это вытекаетъ изъ ученія о Божественной неизмѣняемости и простоты. вмѣстѣ съ тѣмъ, когда Оригенъ говоритъ о Божественной жизни, онъ говоритъ именно объ Откровеніи. О Богѣ внѣ міра Оригенъ хотѣлъ бы только молчать. Въ этомъ отношеніи онъ близокъ къ Плотину и еще ближе къ Филону. — И еще одну черту нужно припомнить въ ученіи Оригена объ идеальномъ мірѣ. Это — нѣкая полнота существъ, все — отъ свѣтилъ до водяныхъ животныхъ. Все это падшіе духи. Всего неожиданнѣе у Оригена, что онъ отрицаетъ іерархію существъ. Въ идеальномъ мірѣ нѣтъ ступеней. Въ его представленіи ступенчатость бытія была бы изъясномъ. Онъ не можетъ принять не наилучшее. Поэтому въ идеальномъ мірѣ все однородно. Но если идеальный вѣчный міръ есть міръ однородныхъ и единосущныхъ духовъ, это значитъ, что въ немъ нѣтъ различія между ангеломъ и человѣкомъ, между ангеломъ и «водянымъ животнымъ». Это значитъ, что въ немъ нѣтъ человѣка. То, что отличаетъ ангела отъ человѣка, человѣка отъ животныхъ, принадлежитъ только къ эмпирическому міру. Это послѣдствія паденія. И они упраздняются во всеобщемъ возстановленіи. Въ будущемъ мірѣ тоже не будетъ человѣка. Если ангельскую ступень считать наивысшей, то по Оригену дѣйствительно приходится сказать, что только ангелы и существуютъ, — сейчасъ на разныхъ ступеняхъ паденія.

Оригенъ не былъ докетомъ, его предпосылки его къ этому не принуждали. Онъ не долженъ былъ отрицать историческое Откровеніе. Онъ долженъ былъ только считать все историческое въ Откровеніи преходящимъ. И если Библія есть подлинно кнѣга Откровеній, въ ней долженъ быть внѣисторическій смыслъ. Въ этомъ основаніе аллегорическаго метода. Можно сказать, что это методъ деисторизаціи Библіи. Она превращается въ кнѣгу притчъ и видѣній. И все же не перестаетъ быть и книгой священной исторіи. Однако, только простецы могутъ интересоваться

ся историческимъ, «іудейскимъ» смысломъ. Въ сущности тотъ же выводъ Оригенъ распространяетъ и на Новый Заѣтъ, на Евангельскую исторію. Нисколько не отрицая ея реальную достовѣрность (и мы знаемъ, онъ защищалъ ее противъ Цельза), Оригенъ не можетъ допустить, что историческій смыслъ Евангелія есть его послѣдній и вѣчный смыслъ, — вѣдь историческое не можетъ имѣть вѣчнаго смысла. И исторической тѣни Евангелія Оригенъ противопоставляетъ его вѣчный смыслъ, и «вѣчное Евангеліе», — вѣчное, замѣчаетъ Оригенъ, «по сравненію съ этимъ нашимъ Евангеліемъ, которое временно проповѣдано въ преходящемъ мірѣ и вѣкѣ». Это Вѣчное Евангеліе онъ старается прочесть между строкъ Евангелія историческаго; и не историческій Христосъ интересуется его больше всего въ Евангеліи. При его категорическомъ неисторизмѣ трудно ему было понять образъ Христа. Онъ не могъ связать спасенія міра съ однимъ опредѣленнымъ историческимъ событіемъ. Въ христологіи Оригена причудливо переплетаются противорѣчивые мотивы. Оригенъ рѣзко и прямо исповѣдовалъ Христа Богочеловѣкомъ, — и это имя впервые встрѣчается, кажется, именно у Оригена. Однако, если поставить вопросъ, когда Слово стало человѣкомъ, отвѣтъ Оригена двоятся. Онъ различаетъ въ вочеловѣченіи Слова два момента. Вѣдь всѣ человѣческія души вѣчны и потому предсуществуютъ плотскому рожденію и вхожденію въ эмпирический міръ. Отъ вѣчности существуетъ и душа Іисуса, и прежде паденія міра она соединяется со Словомъ, — и соединяется какъ желѣзо съ огнемъ. Нужно подчеркнуть, это соединеніе двухъ вѣчныхъ величинъ. Именно это премірное и сверхвременное соединеніе пречистой и вѣчной души Іисуса со Словомъ для Оригена представляется существеннымъ. Богочеловѣчество осуществляется за порогомъ исторіи, до времени. И Воплощеніе называется только явленіемъ уже предсуществующаго Богочеловѣка въ эмпирическомъ мірѣ. Собственно, это не есть Воплощеніе Слова, но воплощеніе обоженной души Іисуса, нераздѣльно соединенной со Словомъ. По логикѣ Оригеновой системы, Воплощеніе не можетъ быть окончательнымъ. Ибо тѣлесность вообще есть преходящее слѣдствіе грѣхопаденія и истончается по мѣрѣ очищенія, чтобы разсѣяться вовсе во исполненіи временъ. Воплощеніе Христа по Оригену имѣетъ преходящій и педагогическій смыслъ. Это Откровеніе Слова въ темнотѣ эмпирии. Черезъ Воплощеніе Богъ становится прямымъ и осязаемымъ для чувственнаго человѣчества. Именно поэтому человѣчество Христа должно быть прозрачнымъ. «Его человѣчество», говоритъ Оригенъ, «это первая и нисшая ступень, съ которой мы должны сойти, чтобы пройти по другимъ и достигнуть того, что Сынъ Божій есть самъ въ себѣ». По мѣрѣ духовнаго возрастанія нужно отвле-

каться отъ челоуѣчества Христова, — оно есть только педагогическое средство для созерцанія премірнаго Божества. Въ этомъ смыслѣ Оригенъ рѣзно противопоставляетъ простецовъ, которые кланяются въ Іерусалимѣ и знаютъ только Іисуса распятаго, созерцаютъ Слово только во плоти, и — «равноагельскихъ» гностиновъ, причастныхъ Слову, какъ было Оно въ началѣ у Отца. Иначе сназать, путь духовнаго восхожденія какъ бы проходить мимо Голгофы. Положительнаго искупительнаго смысла ни въ Крестной смерти, ни въ Воскресеніи Оригенъ никогда не умѣлъ раскрыть. Христосъ для Оригена прежде всего Пророкъ и Учитель. Нужно замѣтить, идея воспитанія и обученія проходитъ черезъ всю Оригенову систему; и въ этомъ одна изъ эллинскихъ ея чертъ. Каждая душа проходитъ свой искупительный путь черезъ смѣняющіяся міры и вѣна и искупаетъ при этомъ свой личный грѣхъ, чтобы вернуться на свое опустѣвшее мѣсто въ вѣчномъ мірѣ. Это путь неизбѣжнаго, хотя и не насильственнаго возвращенія. Оригенъ убѣжденъ, что воля не можетъ закоснѣть въ упорномъ противленіи, что она должна переломиться. На этомъ пути каждая душа если въ чемъ нуждается, то только въ путеводителѣ и примѣрѣ. Таной примѣръ лоназываетъ Христосъ и по стольну является путеводителемъ и проводникомъ душъ. Въ сущности, проводникомъ временнымъ. По Оригену есть лѣствица созерцаній, и отъ созерцанія Слова надлежитъ перейти къ созерцанію Отца. Нѣкогда кончится царство Сына и наступитъ высшее царство Отца, — въ этомъ рѣзко сказывается троическій субординаціонизмъ Оригена. Уже и телерь совершенные праведники (и мученики прежде всего) восходятъ въ загробной жизни за предѣлы исторіи и эмпириі, живутъ уже въ вѣчномъ мірѣ. Въ изображеніи Оригена, это міръ вѣчной сказки, праздничный міръ видѣній, — нанъ и весь загробный луть душъ есть иѣкое назидательное хожденія по мытарствамъ и видѣніямъ, нѣкая «аудиторія» и школа душъ. Въ этомъ вѣчномъ мірѣ блаженныя души созерцаютъ «невидимыя вещи Божіи», «основанія дѣлъ Божіихъ». Это познаніе идеальнаго или умнаго міра, и историческій образъ Воплощеннаго Слова у Оригена совсѣмъ заслоненъ этимъ познаніемъ стихій и основаній міра, созерцаніемъ Божественной Софіи. Правда, имено съ Оригена обычно начинаютъ исторію христоцентрической мистики. Но въ дѣйствительности, это не мистика Христа, но мистина Логоса, мистина Вѣчнаго Слова. Въ ней есть оласное отвлеченіе отъ исторіи, отъ историческаго Христа, отъ Воплощенія Слова. Строго говоря, ло Оригену не приходится душу Іисуса считать челоуѣческой душой, она выше этого только эмпирическаго уровня. Вмѣстѣ съ тѣмъ, и всякая душа призвана къ такому-же соединенію со Словомъ и къ уподобленію съ Нимъ. Вѣдь и душа Іисуса

соединяется со Словомъ свободы, по своему изволенію, по пламенной любви къ Нему, и какъ бы въ награду за свою чистоту. Подобнымъ образомъ, каждая душа по призванію есть вѣчная невѣста Слова; Слово можетъ и должно родиться и въ другихъ душахъ. Этимъ умаляется единственность и несомнѣнность Христова пика. Открывается какой-то потаенный путь къ Богу, въ обходъ Христа. При всемъ своемъ универсалистическомъ размахѣ, Оригенъ въ мистикѣ остается крайнимъ индивидуалистомъ.

Въ цѣломъ система Оригена есть дерзновенный опытъ построения христіанской философіи изъ понятія о вѣчномъ мірѣ. Для Оригена оправданіе міра — въ томъ, что онъ имѣетъ вѣчные недвижные устои. Поэтому онъ никогда не могъ понять тайны историческаго Богочеловѣчества, не умѣлъ узнать въ историческомъ Богочеловѣкѣ метафизическій центръ тварнаго міра. Онъ не могъ понять, что міръ созданъ и существуетъ ради Воплощенія Слова, и потому не могъ понять и послѣдняго смысла историческаго Воплощенія. Апостольская проповѣдь и правило вѣры остаются для него безуміемъ, — именно потому, что онъ не можетъ принять эмпирическаго міра. Не можетъ принять не за то, что онъ грѣшенъ и во злѣ лежитъ, но за то, что онъ эмпириченъ. Онъ не смѣшивалъ своихъ домысловъ и толкованій съ правиломъ вѣры, не выдавалъ ихъ за догматическое ученіе. Онъ постоянно оговаривалъ проблематичность своихъ сужденій и предоставлялъ своимъ слушателямъ испытывать и судить, — *tu, qui legis, probato...* Любопытно, что въ литературной манерѣ Оригена сказалось вліяніе Аристотеля, — привычка ясно ставить и расчленять спорные вопросы, «апоріи»... Оригенъ предполагалъ свои догадки о недовѣдомомъ, и не меньше своихъ противниковъ помнилъ о предѣлахъ познанія. Всѣ эти оговорки не измѣняютъ смысла Оригеновой системы. Но они объясняютъ его церковно-историческое положеіе: церковное отлученіе соединяется съ горячими признаніями величайшихъ отцовъ Церкви. Осужденіе оригенизма въ VI-мъ вѣкѣ, подготовленное догматомъ и бурнымъ споромъ, было въ сущности осужденіемъ платонизма, противодѣйствіемъ острой платонизаціи богословской мысли. Но оно не было осужденіемъ платоническихъ темъ и мотивовъ вообще. Оригенизмъ есть только одинъ изъ видовъ христіанскаго платонизма. Въ этомъ отношеніи показателенъ образъ св. Мефодія. Мефодій былъ, быть можетъ, болѣе острымъ платоникомъ, чѣмъ самъ Оригенъ, его мистика произана тоже платоническими мотивами. Но у него былъ историческій реализмъ, не ослабленный экзегетическимъ аллегоризмомъ. Это отъ обратнаго свидѣтельствуется, что корни оригенизма въ нечувствіи и непріятіи исторіи. Ученіе о вѣчномъ мірѣ усвоено было отеческимъ сознаніемъ, какъ ученіе о Предвѣчномъ совѣтѣ Божіемъ. Но это ученіе хрис-

тоцентрично. Изволеніе о Воплощеніи Слова связано съ изволеніемъ о самомъ созданіи міра. Это открывается уже у св. Афанасія Александрійскаго въ его тонкихъ толкованіяхъ библейскихъ текстовъ о Премудрости въ отношеніи къ Воплощенію Слова. И въ особенности ярко раскрывается въ богословской системѣ прел. Максима Исповѣдника. Въ извѣстномъ смыслѣ это комментарий къ алоотольскому лонятію Второго Адама, развитому еще до Оригена противъ гностиковъ у Иринея. Второй и новый Адамъ есть историческій Богочеловѣкъ; это совсѣмъ иное лонятіе, чѣмъ гностическое и полугностическое ученіе о «вѣчномъ человѣкѣ». Ученіе о Второмъ Адамѣ есть религіозное олравданіе времени и исторіи, и олравданіе человѣка. Въ оригенизмѣ нѣтъ въ сущности антропологіи, но только пневматологія, ученіе о вѣчныхъ духахъ. Церковное ученіе есть ученіе о спасеніи временной эмлірии, о вхожденіи въ вѣчность, о вѣчномъ смыслѣ временнаго бытія. Интересно сравнить Оригена съ блаж. Августиномъ. Казалось бы, мало между ними общаго. Внимательное сравненіе открываетъ между тѣмъ интимныя точки сходства. И прежде всего, нельзя забывать объ общей ихъ связи съ неолланизмомъ. Примѣчательно, что и на духовномъ лутѣ Августина образъ Богочеловѣка является поздно. Въ Церковь Августина лриводятъ космологіческія исканія, Евангельскій Христосъ для Августина слишкомъ долго только лророкъ и наставникъ. Нужно лриломнить еще, какъ затруднялъ Августина библейскій, реализмъ и съ какимъ восторгомъ онъ схватился за аллегорическій методъ, какъ за средство лритупить этотъ соблазнъ. Но главное касаніе въ ученіи о времени. Для Августина время всегда оставалось загадкой. Великій философъ исторіи, онъ въ концѣ концовъ отрицалъ лроизводительность историческаго времени. Исторія для него въ сущности только лроэктіа сверхвременныхъ и вѣчныхъ судьбъ. Въ этомъ тайный смыслъ его ученія о предолредѣленіи. Ничто совершающее во времени даже косвенно не отражается на вѣчной судьбѣ. Это иная форма ученія о сверхвременномъ осуществленіи всей полноты. Временный процессъ теряетъ всякое самостоятельное значеніе. Во времени ничего на ново не возникаетъ, ничто не рѣшается. Въ послѣднемъ счетѣ, и Августинъ неисториченъ.

Оригенизмъ можно опредѣлить, какъ *«ересь о времени»*. Проблематика оригенизма имѣетъ не только историческое значеніе. Это нѣкій повторяющійся тиль мысли. Этимъ объясняется длительное и обновляющееся вліяніе Оригена. Любопытно, оживленіе оригеническихъ мотивовъ въ европейской мистикѣ новаго времени. Оно связано тоже съ нечувствіемъ времени, какъ особой категоріи бытія, на только какъ формы быванія, какъ особой категоріи бытія, о рѣшающемъ мѣстѣ проблемы вре-

мени въ системѣ христiанской мысли. Христiанство есть оправданiе времени, философія твари, ученiе о возникающемъ изъ ничего и входящемъ въ вѣчность,—ученiе о становящейся вѣчности. Въ этомъ смыслѣ христiанской метафизики. И онъ раскрывается чрезъ созерцанiе историческаго Христа. Этого не видѣлъ, не могъ увидѣть Оригенъ. Въ этой немощи зрѣнiя завязна его трагизма.

Георгій В. Флоровскій.

НОВЫЯ КНИГИ

НОВАЯ КНИГА О Я. БЕМЕ

(А. Koyré. La Philosophie de Jacob Boehme.
Paris. Librairie Philosophique I. Vrin. 1929.)*).

Нужно считать знаменательнымъ, что при Сорбоннѣ появилось обширная диссертация о Яновѣ Беме. Прежде писали о Беме лишь люди внутренно ему созвучные. — религиозные философы, теософы, мистики, да и вообще писали мало.***) Книга А. Койрэ носить иной характеръ, это — научная книга. Для Койрэ Беме есть лишь объектъ научнаго изслѣдованія. Книга его обладаетъ большими научными достоинствами. Авторъ сдѣлалъ все возможное и даже невозможное, чтобы принннуть въ чуждый ему міръ видѣній и міръ мысли великаго христіанскаго теософа. Онъ обнаружилъ большую способность вживанія въ чужую мысль. Уже самъ по себѣ тотъ фактъ, что Койрэ написалъ по французски книгу о Беме, означаетъ преодоленіе чудовищной трудности, виртуозность. Беме почти непередаваемъ на французскомъ языкѣ и все тани Койрэ сдѣлалъ его доступнымъ французамъ. Книга его будетъ имѣть большое значеніе для изученія Беме и въ качествѣ сбенитивнаго научнаго изслѣдованія должна быть признана лучшей изъ всѣхъ книгъ о Беме, она даетъ гораздо больше книгъ ЭлERTA, Бутру, Геннамера, Бораннама. Выше стоятъ лишь книги другого типа, нонгеніальныя Беме, напр. Фр. Баадера, Эволюція Беме, разные его этапы прекрасно выяснены въ книгѣ Койрэ, впервые съ таною обстоятельностью. Койрэ систематизировалъ твореніе Беме, придавъ имъ характеръ философской системы, раздѣлилъ созерцаніе Беме по обычнымъ рубринамъ систематической философіи. Въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ онъ даетъ обильныя нѣмецкія цитаты изъ Беме, рас-

*) Я предполагаю посвятить Я. Беме специальную статью въ «Пути», главнымъ образомъ его ученію о Софіи и андрогинѣ.

**) По случаю трехсотлѣтія Беме въ Германіи появилось нѣсколько книгъ о немъ, которыя я рецензировалъ въ «Пути».

предѣленія по проблемамъ. Это очень помогаетъ ориентироваться въ творествѣ Беме, которое мѣжетъ произвести впечатлѣніе хаоса. И все-таки между міромъ систематизирующей и рационализирующей мысли Койрэ и міромъ самого Беме, даиного въ примѣчаніяхъ, существуетъ несоизмѣримость, это — разные міры. Остается непонятнымъ, почему Койрэ написалъ книгу о Беме, это остается внутренне немотивированнымъ, необязательнымъ, какъ будто бы не отвѣчающимъ никакой духовной потребности автора. Онъ не рѣшаетъ въ книгѣ никакой проблемы. И въ концѣ концовъ онъ не даетъ Беме никакой внутренней оцѣнки. Остается неизвѣстнымъ, что Беме значитъ для автора, принимаетъ ли онъ въ серьезъ тѣ личныя откровенія, которыя были у Беме. Книга написана о философіи Беме. Конечно, Беме имѣлъ огромное значеніе для всей нѣмецкой философіи и въ немъ можно открыть философскую діалектику. Но врядъ ли вѣрно считать Бемепрежде всего метафизикомъ, какъ дѣлаетъ Койрэ. Беме былъ прежде всего визионеръ и теософъ, мифотворецъ и гностикъ. Койрэ цѣнитъ Беме, видитъ его значительность, но относится къ нему синсхродительно, съ высоты научной философіи XX вѣка. Онъ часто называетъ мышленіе Беме наивнымъ, дѣтскимъ, варварскимъ, говоритъ о немъ «бѣдный Беме». Въ подходѣ Койрэ къ Беме чувствуется скептикъ, чувствуется власть историческаго релятивизма. Какъ и большинство людей занятыхъ научнымъ изслѣдованіемъ исторіи мысли, Койрэ съ трудомъ можетъ допустить, что какія либо идеи Беме могли родиться изъ его творческаго генія, могли быть изначально оригинальными, — вседолжно быть объяснено разнообразными заимствованіями. И Койрэ испытываетъ большое затрудненіе, когда онъ не можетъ прослѣдить, откуда взялъ Беме свое ученіе о Софіи. Тутъ было что-то первоначально открывшееся самому Беме и ни изъ кого невыводимое. Койрэ разложилъ Беме, систематизировалъ хаосъ его созерцаній и идей черезъ разложеніе. И его нужно будетъ сложить, дать цѣлостный образъ Беме черезъ внутреннее приобщеніе къ міру Беме. Это возможно лишь при признаніи реальности этого міра. Рациональная систематизація міровоззрѣнія Беме не даетъ такого цѣлостнаго образа. Койрэ цитируетъ то мѣсто у Беме, гдѣ онъ говоритъ, что, когда Духъ оставляетъ его, онъ перестаетъ понимать свое твореніе. Какъ же можетъ понять его твореніе тотъ, кто не имѣетъ его Духа, чуждъ его Духу? Книга Койрэ ставитъ принципиальный вопросъ о границахъ научно-философскаго изслѣдованія явленій духовнаго міра, къ которымъ принадлежитъ твореніе Беме, о духовномъ родствѣ познающаго съ объектомъ своего познанія. Койрэ сдѣлалъ все, что въ силахъ человѣческихъ, для изслѣдованія того, что ему духовно неродственно. Но принципиальнаго воп-

роса о границахъ научнаго изспѣдованія самъ онъ въ своей книгѣ не ставитъ. Койрэ сразу же обнаруживаетъ снептически-раціоналистическое отношеніе нъ тѣмъ фантамъ въ жизнь Беме, которые представляются ему оккупътными и мистическими. Онъ относится отрицательно къ извѣстной біографіи Франкенберга, видитъ въ немъ созданіе легенды о Беме. Онъ готовъ признать въ жизни Беме лишь то, что согласно съ раціоналистическимъ сознаніемъ. Онъ склоненъ отрицать, что Беме былъ визионеръ, извиняется за Беме, что онъ вѣрилъ въ магію, астрологию и алхимию, и дѣлаетъ его по преимуществу метафизикомъ, оригинальнымъ считаетъ лишь его діалектическую метафизику. Главнѣйшій упрекъ, который я бы сдѣлалъ Койрэ, это тотъ, что онъ не понимаетъ, что Беме невозможно до конца понять, невозможно перевести его на языкъ ясныхъ понятій. И эта невозможность до конца понять Беме, выразить его въ философскіе ясныхъ идеяхъ и понятіяхъ, связана совсѣмъ не съ тѣмъ, что онъ мыслитъ неясно, смутно, нерасчлененно, варварски, наивно, не имѣлъ богословской и философской школы, былъ народнымъ мудрецомъ, а не ученымъ, но съ тѣмъ, что онъ мыслитъ на основаніи пичныхъ озарѣній, видѣній и откровеній духовнаго міра. Беме мыслитъ мифопогически, а не въ понятіяхъ. Онъ былъ великимъ мифотворцемъ. Онъ создавъ мифы объ Ungrund'ѣ, о Софіи, объ андрогинѣ, о борьбѣ свѣта и тьмы, объ огненности бытія, которые не переводимы на понятія. Проблема Беме есть проблема возможности пичнаго гностическаго откровенія и озарѣнія. Койрэ отлично знаетъ о существованіи апофатической теогоніи и писалъ о ней въ своей прекрасной книгѣ объ Св. Ансельмѣ Кентерберійскомъ. Но въ примѣненіи къ Беме онъ недостаточно углубитъ вопросъ о границахъ познанія Бога въ положительныхъ понятіяхъ. Онъ все-таки хочетъ усовершенствовать богопознаніе Беме, неясное, смутное, замутненное и наивное выразить въ ясныхъ философскихъ понятіяхъ. Онъ не признаетъ источниковъ познанія Беме и потому или раціонализировать его или критикуетъ его, какъ низшую стадію мышленія.

Очень вѣрно устанавливаетъ Койрэ, что весь Беме вышелъ изъ мученій надъ проблемой зла. Его мучалъ вопросъ, какъ Богъ согласился сотворить міръ, зная, что будетъ зло и страданіе. Въ этомъ жизненная значительность и глубина творчества Беме. Койрэ думаетъ, что Беме искалъ не столько гнозиса, познанія тайнъ Божества, сколько спасенія, спасенія въ сердцѣ Іисуса Христа отъ гнѣва Божьяго. Отъ гнѣва Отца ищетъ онъ спасенія въ Сынѣ. Но древніе гностики тоже вѣдь мучались надъ проблемой зла. И въ этомъ Беме имъ родственъ. Онъ — величайшій изъ гностиковъ, но и самый христіанскій изъ всѣхъ. Койрэ въ одномъ

мѣстѣ считаетъ возможнымъ назвать Беме еретиномъ, но остается неяснымъ, къ какому трибуналу въ этомъ случаѣ онъ прибѣгаетъ и какими критеріями пользуется. Въ общемъ же Койрэ защищаетъ Беме отъ разныхъ обвиненій. Совершенно справедливо Койрэ устанавливаетъ различіе Беме отъ Лютера и протестантизма (въ противоположность иннгѣ Барнкампа «Luther und Bohme»). Прежде всего ученіе Беме о свободѣ лежащей въ основѣ бытія совсѣмъ противоположно Лютеру. Также не схожъ гностицизмъ Беме съ агностицизмомъ Лютера, иосмизмъ Беме нсъ аиосмизмомъ Лютера. Слѣдуетъ еще подчеркнуть, что недостаточно дѣлаетъ Койрэ, что Беме былъ единственный протестантъ, которому свойственъ былъ культъ Божіей Матери, Дѣвы Маріи, центральный для всего его міросозерцанія. Койрэ вѣрно уиазываетъ на католическіе элементы въ міросозерцаіи Беме. Родинтъ же Беме съ Лютеромъ острое чувство борьбы противоположныхъ началъ, свѣта и тьмы, Бога и діавола. И для Беме Богъ не только Богъ любви, но и Богъ ярости. Въ самомъ Беме происходила борьба противоположныхъ началъ. И Беме сталъ основоположникомъ въ новой философій днiamнчесаго пониманія бытія, въ таиой формѣ невѣдомаго античности и средневѣиовью. Онъ выводитъ идею становленія изъ борьбы противоположныхъ началъ и улреждаетъ Гегеля. Подобно Гераклиту жизнь для него огонь, огненный токъ. Основная интунція Беме есть интунція огня, а не свѣта. Думается, что Койрэ недостаточно подчеркиваетъ символическій характеръ міросозерцанія Беме. Вся натурфилософія Беме символична. Вся природа и ея элементарная силы символизируютъ духовный міръ. Основная проблема Беме: какъ въ Gottheit, въ Абсолютномъ порождается Божественная Трончиость, и Божество становится Личностью, иаиъ возможенъ переходъ отъ Gottheit, отъ Божественнаго ничто иъ Богу творящему міру, иъ творенію. Въ этой проблемѣ для Беме теогоническій процессъ соединяется съ космогоническимъ и антрологоническимъ. Богъ открывается изъ Божественнаго Ничто черезъ противорѣчіе, черезъ сопротивление противоположнаго. Койрэ справедливо настаиваетъ на томъ, что Беме не былъ пантеистомъ и не смѣшивалъ Бога съ міромъ. Уже сиорѣе въ его міросозерцаніи были дуалистическіе элементы, соотвѣтствующие его основному чувству зла. Метафизика Беме рѣшительно персоналистическая. Богъ для него живая личность, иакъ живая личность человѣкъ. Беме отличается отъ другихъ мистиковъ своимъ отношеніемъ иъ природѣ, къ міру и къ человѣку, они не исчезаютъ у него въ Богѣ. Въ этомъ онъ принадлежитъ къ тому типу мистическаго гностицизма, который восходитъ иъ Каббалѣ и имѣетъ семитическую прививку. Для него существуетъ ие только Единое, иои космическая множествен-

ность. Онъ очень отличается отъ индуcсовъ, отъ Плотина, отъ Эккардта. Онъ не монистъ. И это дѣлаетъ его болѣе христiанскимъ теософомъ. Эта типологiя мистико-теософическаго направленiя недостаточно выяснена Койрэ. Наиболѣе центральное и таинственное ученiе Я. Беме объ Ungrund'ѣ, о безднѣ лежащей въ основѣ бытiя. Этимъ онъ вводитъ новое начало въ исторiю философской мысли. Въ основѣ бытiя лежитъ ирраціональное начало. Только потому существуетъ свобода, только потому объяснимо зло, только потому въ бытiи есть динамика. Койрэ передаетъ нѣмецкое слово Ungrund по французски словомъ Absolu. Я думаю, что это невѣрно. Этимъ онъ истолковываетъ Ungrund Беме въ духѣ нѣмецкаго идеализма начала XIX вѣка. Ungrund есть прежде всего безосновность, бездонность, недетерминированность, т. е. свобода. Ungrund есть изначальная, ирраціональная, темная еще, ничѣмъ не детерминированная свобода. Она не есть зло, но она дѣлаетъ возможнымъ зло, въ ней есть потенцiя зла, какъ и потенцiя добра. Особенность Беме заключается въ томъ, что онъ вводитъ Ungrund въ самое Божество и тѣмъ допускаетъ существованiе темнаго начала въ Богѣ. Болѣе истинно было бы сказать, что Ungrund, т. е. изначальная свобода, лежитъ внѣ Бога, внѣ бытiя, предшествуетъ всякому бытiю, которое уже детерминировано. Но Бемевское ученiе объ Ungrund только и дѣлаетъ возможнымъ свободу и философию свободы. Койрэ и говоритъ, что философию свободы идетъ отъ Беме. Только на этой почвѣ возможно допустить абсолютную новизну въ мiрѣ, творчество, динамику. Античное и средневѣковое мiровоззрѣнiе было статично. Динамизмъ нѣмецкой философиi происходитъ отъ Беме.

Огромное значенiе имѣетъ у Беме ученiе о Софiи и эта сторона ученiя Беме недостаточно выдвинута и подчеркнута Койрэ, онъ растворяетъ софiологию Беме въ другихъ проблемахъ. Онъ какъ будто бы не придаетъ особеннаго значенiя ученiю Беме объ андрогинѣ, о мужо-женственномъ, дѣвственномъ образѣ чело-вѣка. Между тѣмъ какъ съ этимъ связана вся антропологиa Беме. Когда неученый Беме услышалъ въ первый разъ слово «идея», то онъ воскликнулъ: вижу Небесную Дѣву. Это и было видѣнiе Софiи, софiйнаго чело-вѣка, мужо-дѣвы. Мiръ сотворенъ Богомъ черезъ Софiю-Премудрость творческимъ воображенiемъ Бога. Роль воображенiя у Беме выяснена Койрэ прекрасно. Воображенiе Бога творитъ черезъ чистые, софiйные, дѣвственные образы. Беме не вносилъ вѣчно-женственнаго начала въ Бога и не имѣлъ культа вѣчно-женственнаго. У него былъ культъ вѣчно-дѣвственнаго, который слился съ культомъ Дѣвы Марiи. Чело-вѣкъ, какъ образъ и подобiе Божье, есть андрогинъ, муже-дѣва, дѣвственный, чистый, цѣлостный чело-вѣкъ. Грѣхопадeнiе

и было нарушеніемъ изначальной цѣлостности, цѣломудрія, падеіемъ андрогина, возникновеніемъ дурной жеиственности и дурной мужественности, пола. Человѣкъ утерять свою Дѣву т. е. чистоту, цѣломудріе. Софія и есть небесная Дѣва. Ученіе Беме о Софіи, самое оригинальное и замѣчательное въ исторіи человѣческой мысли, по преимуществу антропологическое. Софіиность, дѣвственность твари вновь является въ Дѣвѣ Маріи. Иисусъ Христосъ у Беме тоже имѣетъ андрогинный образъ, образъ совершеннаго человѣка. Антропология Беме неразрывно связана съ его христологіей, ученіе о человѣкѣ съ ученіемъ о Христѣ — Новомъ Адамѣ. Это тоже недостаточно видитъ и недостаточно выдѣляетъ Койрэ. Систематизація міросозерцанія Беме слишкомъ расположена у него по традиціоннымъ философскимъ рубрикамъ. Койрэ недостаточно различаетъ у Беме дѣвственность и жеиственность. Думаю, что эта проблема мало интересуетъ Койрэ для его цѣлей реконструкціи философіи Беме. Между тѣмъ какъ для самого Беме она жизненно центральна. Софіиность и андрогинность — особые категоріи его мышленія, если впрочемъ можно назвать это категоріями. Мышленіе Беме тутъ мифологично, а не понятійно. Койрэ думаетъ, что Беме не хватило умственныхъ силъ Гегеля и Шеллинга для выраженія своихъ мыслей. Но гениальность Беме превосходитъ гениальность Гегеля и Шеллинга, сила его была болѣе первозданная, не отравленная еще «просвѣщеніемъ», и выраженіе его мыслей въ системѣ понятій всегда дефектно. Самъ Койрэ говоритъ, что Шеллингъ плохо понималъ Беме. Было бы интересно, если бы заключительная глава книги Койрэ о вліяніи Беме на нѣмецкую философію была болѣе обширной. Это очень интересная и неразработанная тема. Койрэ вѣрно устанавливаетъ характеръ вліянія Беме. Это вліяніе было огромно на нѣмецкій идеализмъ и романтизмъ, хотя самъ Беме не былъ ни идеалистомъ, ни романтикомъ. Твореніе Беме было потеряннымъ раемъ для идеалистовъ и романтиковъ, Беме принадлежитъ къ міру, отъ котораго они отпали. Визіонерство и мифотворчество Беме недоступно поколѣнію романтиковъ и идеалистовъ. Койрэ такъ формулируетъ идеи внесенныя Беме: значеніе зла въ жизни міра, метафизическій динамизмъ и идея становленія, борьба противорѣчій, магическая имажинація, какъ посредникъ между интеллектомъ и чувствами, духомъ и природой, идея жизни, какъ огня, персонализмъ, идея свободы, какъ первооснова бытія. Эти идеи развивала нѣмецкая философія. Но нужно сказать, что она не всегда вмѣщала ихъ и иногда извращала. Такъ персонализмъ Беме совершенно исчезъ изъ нѣмецкаго идеализма, склонявшагося къ монизму и идеализму. Бемевская идея динамическаго движенія въ Божествѣ привела къ смѣшенію Бога съ міромъ и къ признанію лишь

Бога становящагося въ мірѣ, чего у Беме не было. Но Бемевскую прививку можно прослѣдить во всей нѣмецкой мысли до Э. Гартмана. Въ Россіи эта Бемевская прививка есть у Вл. Соловьева, хотя его ученіе о Софіи очень отличается отъ Бемевскаго. Наиболѣе вѣренъ Беме былъ Фр. Баадеръ. Койрз уклоняется отъ окончательной оцѣнки, какъ Беме, такъ и нѣмецкаго идеализма и романтизма. Но книга его, не смотря на указанные недостатки, будетъ необходимымъ пособіемъ при изученіи Беме, самымъ основательнымъ, обширнымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ благожелательнымъ и научнымъ трудомъ о немъ. Знаніе у Койрз огромное, способность проникновенія въ чужой міръ исключительная. Врядъ ли кто-либо знаетъ Беме и смежныя ему теченія лучше Койрз. Способность къ систематизаціи и уясненію міра мыслей Беме Койрз обнаружилъ въ максимальной степени. Но бѣда въ томъ, что этотъ міръ не подлежитъ такого рода систематизаціи и уясненію. Самое главное ускользаетъ. Беме остается тайной и загадкой.

Николай Бердяевъ.

Wilderbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland. Eine Festgabe für Karl Muth. München.

Друзья и сотрудники К. Мута, издателя и редактора известнаго католическаго журнала *Hochland*, выпустили, ко дню 60 лѣтія К. Мута и одновременно 25 лѣтія журнала, превосходный сборникъ подъ приведеннымъ выше заглавіемъ. Онъ очень богатъ прежде всего матеріалами по исторіи католическаго возрожденія въ Германіи: въ сборникѣ впервые дается связное и достаточно подробное освѣщеніе того, какъ нѣмецкіе католики вышли, начиная еще съ середины XIX вѣка, изъ своего «гетто» и приняли участіе въ общемъ развитіи нѣмецкой культуры.

Всѣ, кто слѣдятъ за современной духовной жизнью въ Германіи, хорошо знаютъ широкую и продуктивную работу нѣмецкихъ католиковъ, занимающихъ нынѣ въ возрожденіи «католической культуры» несомнѣнно первое мѣсто въ мірѣ. Въ исторіи этого возрастающаго вліянія нѣмецкаго католицизма К. Муту принадлежитъ одно изъ самыхъ почетныхъ мѣстъ; среди ряда статей, посвященныхъ дѣятельности Мута, особенно цѣнной и содержательной является статья Функа (*Funk. Der Gang des geistigen Lebens im katolischen Deutschland*), рисующая въ очень яркихъ чертахъ положительныя заслуги т. наз. «либеральнаго» католицизма въ Германіи. «Положеніе нѣмецкихъ католиковъ, цѣнящихъ культуру, пишетъ онъ, было вообще не-

легкимъ въ иновое время, ибо вся т. наз. національная культура не была не только католической, но не была деже христіанской: она слишкомъ срьслась съ гуманизмомъ». Завоеваніе нѣмецкаго духа для католицизма ставило по существу задачу воссоединенія католичества и культуры; эта задача конечно не рѣшена еще, но обзоръ того, что было сдѣлано за 80 лѣтъ, (начиная съ 1850 г. когда выступилъ М. Deutinger) рисуетъ огромную мощь, присущую нѣмецкому католицизму, чрезвычайно ярко. Изъ различныхъ статей сборника видно, что на этомъ пути обнаружались очень глубокія и серьезныя разногласія, которыя еще дадутъ себя знать — вѣроятно въ недалекомъ будущемъ. Если одни мечтаютъ о торжествѣ католической культуры, на первый планъ ставятъ идейное вліяніе на современность, обнаруживая при этомъ гораздо больше свободы, чѣмъ это мы находимъ напр. у французскихъ томистовъ (въ этомъ отношеніи очень интересна статья небезызвѣстнаго католическаго философа Вуста (Wust. Die katholische Seensidee und die Umwälzung in der Philosophie d. Gegenwart), то у другихъ выступаетъ идея католической реставраціи (Dempf. Der grossdeutsche Gedanke). Очень любопытна и существенна для пониманія внутренней діалектики нѣмецкаго католицизма статья Hefele — Die romische Wirklichkeit.

Muth и его друзья образуютъ лишь одну группу въ нѣмецкомъ католицизмѣ; рядомъ съ ними стоятъ въ наше время другія группы, играющія большую роль въ развитіи католической нѣмецкой культуры. Особенно необходимо подчеркнуть т. наз. литургическое движеніе (Guardini и возглавляемое имъ объединеніе католической молодежи) и объединеніе католическихъ нѣмецкихъ ученыхъ, развившее за послѣдніе 10 лѣтъ чрезвычайно широкую и творческую дѣятельность. Нѣмецкая революція дала католицизму въ Германіи очень много, раскрыла предо нимъ новыя возможности. То, что нынѣ проводится во всемъ католическомъ мірѣ подъ общимъ названіемъ Actio catholica, нигдѣ не имѣетъ такого разносторонняго и яркаго своего выраженія какъ въ Германіи, гдѣ проникновеніе католицизма во всѣ формы культурнаго творчества идетъ дѣйствительно очень сильно.

Для насъ, православныхъ, стоящихъ предъ однородной задачей развитія православной культуры, стоящей въ соотвѣтствіи съ темами и возможностями современности, чрезвычайно поучительно знакомиться со тѣмъ, что въ наше время происходитъ въ католическомъ мірѣ. Несмотря на всю серьезность и значительность различій между путями и задачами католической и православной культуры, есть много общихъ у насъ задачъ. Въ этомъ отношеніи сборникъ, посвященный Муту, достоинъ самаго пристальнаго изученія со стороны тѣхъ, кого серьезно интересуютъ проблемы православной культуры.

В. В. Зѣи́ковский.

СВЯЩ. ПАВЕЛЪ ФЛОРЕНСКІЙ. СТОЛПЪ И УТВЕРЖДЕ-
НІЕ ИСТИНЫ. Опытъ Православной Феодицеи въ двѣнад-
цати письмахъ. Берлинь. 1929 г.

Въ Берлинѣ перенздана книга О. Павла Флоренскаго «Столпъ и утверждене истины». Изданіе это представляетъ точную копію. перваго изданія книги. Книга перенздаиа въ ограниченномъ ко-
личествѣ экземпляровъ, она нмѣется на складѣ У.М.С.А. Press и стоитъ 10 долларовъ. Появленіе книги о. П. Флоренскаго за рубежомъ представляетъ важное событіе и о ней будетъ рецензія въ слѣдующей книжкѣ «Пути».

N.
